EXEGETISCHES HANDBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT

DIE BÜCHER DER KÖNIGE

VON DR. A. ŠANDA

I. HALBBD. DAS ERSTE BUCH DER KÖNIGE

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

EXEGETISCHES HANDBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT.

IN VERBINDUNG MIT FACHGELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

DR. JOHANNES NIKEL,
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BRESLAU.

9. BAND.

DIE BÜCHER DER KÖNIGE.

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT
VON

DR. A. ŠANDA,
PROFESSOR DER THEOLOGIE AM PRIESTERSEMINAR
ZU LEITMERITZ IN BÖHMEN.

1. HALBBAND. DAS ERSTE BUCH DER KÖNIGE.

MÜNSTER i. WESTF. 1911.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DIE BÜCHER DER KÖNIGE.

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. A. ŠANDA,
PROFESSOR DER THEOLOGIE AM PRIESTERSEMINAR
ZU LEITMERITZ IN BÖHMEN.

WITHDRAWN

ERSTER HALBBAND.

DAS ERSTE BUCH DER KÖNIGE.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

221.6
E96e
v.9a

MÜNSTER i. WESTF. 1911.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 29. Julii 1911.

F. de Hartmann,
Vic. Capitularis.

No. 6561.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

2166

Inhalt.

Einleitung.

Seite

I. Name, Text und Übersetzungen der Königsbücher XI
II. Komposition der Königsbücher XXI
III. Einiges zur Literatur XLII

Erster Teil. Geschichte Salomons.

Kap. I. Salomon wird König (v. 1—53) 1
Kap. II. Übersetzung 25
Davids letzte Aufträge (v. 1—11) 28
Beseitigung Adonias' (v. 12—25) 37
Beseitigung Ebjatars (v. 26. 27) 40
Beseitigung Joabs (v. 28—35) 41
Beseitigung Simeis (v. 36—46a) 44
Literarkritisches zu Kap. I und II 48
Kap. III. Übersetzung 51
Vorbemerkungen (v. 2, 46b. 3, 1—3) 53
Gotteserscheinung in Gibeon (v. 4—15) 57
Salomons richterliche Weisheit (v. 16—28) 61
Literarkritisches zu Kap. III 63
Kap. IV. Übersetzung 64
Salomons Hofbeamte (v. 1—6) 65
Salomons Vögte (v. 7—20) 72
Kap. V. Übersetzung 88
Salomons Hofhaltung (v. 1—8) 90
Salomons theoretische Weisheit (v. 9—14) 96
Verhandlungen mit Hiram (v. 15—26) 101
Vorbereitungen zum Tempelbau (v. 27—32) 107
Literarkritisches zu Kap. V 113
Kap. VI. Übersetzung 117
Chronologische Einleitung (v. 1) 119
Der Rohbau (v. 2. 19. 17. 20a. 3. 4. 9) 123
Die Holzverkleidung (v. 15. 16. 18. 29) 129
Die Goldarbeiten (v. 21. 20b. 22. 30) 135
Die Anfertigung der Kerube (v. 23—28) 140
Die Türen (v. 31—35) 142
Die Anbauten (v. 5. 6. 8. 10) 145
Die Vorhöfe (v. 36) 149
Jahves Zusicherung (v. 11—13) 153
Schlußbemerkungen (v. 14. 7. 37. 38) 154

Seite

Kap. VII. Übersetzung 157
Das Libanonwaldhaus (v. 1—5) 160
Die Säulenhalle (v. 6) 165
Die Thronhalle (v. 7) 166
Eigentlicher Palast. Allgemeines (v. 8. 9—12) . . . 167
Die Berufung Hirams (v. 13. 14) 170
Die Säulen (v. 15—22) 171
Das Meer (v. 23—26) 179
Die Gestühle (v. 27—40) 183
Wiederaufzählung der Bronzegeräte (v. 41—47) . . . 193
Aufzählung der Goldgeräte (v. 48—51) 196
Literarkritisches zu Kap. VI und VII 199
Kap. VIII. Die Tempelweihe (v. 1—66) 206
Literarkritisches zu Kap. VIII 242
Kap. IX. Übersetzung 246
Zweite Gotteserscheinung (v. 1—9) 248
Geschäfte mit Hiram (v. 10—14) 250
Bauten (v. 15—24) 254
Die jährlichen Opfer (v. 25) 262
Die Ofirfahrt (v. 26—28) 262
Literarkritisches zu Kap. IX 271
Kap. X. Übersetzung 272
Besuch der Königin von Saba (v. 1—13) 274
Reichtum und Luxus (v. 14—27) 283
Der Pferdehandel (v. 28. 29) 292
Literarkritisches zu Kap. X 296
Kap. XI. Übersetzung 298
Kultische Toleranz (v. 1—13) 301
Verhältnis zu Edom (v. 14—22. 25aβ. b) 307
Verhältnis zu Damaskus (v. 23. 24. 25aα) 314
Jerobeams Aufstand (v. 26—40) 317
Salomons Tod (v. 41—43) 322
Literarkritisches zu Kap. XI 322
Komposition der Salomongeschichte 325
Die griechischen Zutaten 2, 35aff. und 2, 46aff. (Swete) . 330

Zweiter Teil. Die getrennten Reiche.

Kap. XII. Übersetzung 332
Die Reichsspaltung (v. 1—24) 334
Jerobeams Maßnahmen (v. 25—32) 341
Literarkritisches zu Kap. XII 346
Kap. XIII. Der judäische Prophet in Betel (v. 12, 33; 13, 1—34) . . 348
Literarkritisches zu Kap. XIII 359
Kap. XIV. Übersetzung 360
Strafweissagung gegen Jerobeams Haus (v. 1—20) . . 363
Geschichte Rehabeams (v. 21—31) 370
Literarkritisches zu Kap. XIV 375
Die griechischen Zusätze hinter G 12, 24 375

Seite

Kap. XV. Übersetzung 379
Geschichte Abias (v. 1—8) 381
Geschichte Asas (v. 9—24) 383
Geschichte Nadabs (v. 25—32) 393
Antritt Baasas (v. 33. 34) 395
Literarkritisches zu Kap. XV 395
Kap. XVI. Übersetzung 396
Geschichte Baasas (v. 1—7) 398
Geschichte Elas (v. 8—14) 400
Geschichte Zimris (v. 15—22) 401
Geschichte ʿOmris (v. 23—28) 403
Einleitendes über Ahab (v. 29—34) 406
Literarkritisches zu Kap. XVI 412
Kap. XVII. Elias am Bache Kerit (v. 1—9) und in Sarepta (v. 10—24) 413
Kap. XVIII. Elias auf dem Karmel (v. 1—46) 424
Kap. XIX. Elias am Horeb (v. 1—18). Berufung des Elisäus (v. 19—21) 442
Literarkritisches zur Eliasgeschichte (Kap. XVII—XIX) . 454
Kap. XXI. Nabots Ermordung (v. 1—16). Elias' Strafweissagung gegen Ahabs Haus (v. 17—29) 459
Literarkritisches zu Kap. XXI 468
Kap. XX. Zweimaliger Sieg Ahabs über die Aramäer (v. 1—43) . 471
Kap. XXII. Übersetzung 487
Ahabs Kampf und Tod vor Ramot (v. 1—40) . . . 490
Geschichte Josafats (v. 41—51) 502
Ahazja von Israel (v. 52—54) 506
Literarkritisches zu Kap. XX und XXII 506

Abkürzungen.

Die Abkürzungen für die biblischen Bücher sind durch sich selbst klar. Beachte aber Jud = Richterbuch, nicht Judith, Jos = Josue, im Gegensatz zu Jos. = Josephus Flavius. Jes = Jesaias. I bezeichnet der Kürze halber 1 Kön, II = 2 Kön.

Kritische und sonstige Zeichen.

add = addit (fügt hinzu).
cf = confer (vergl.).
coll = collato, collatis (verglichen mit).
ib = ibidem (ebendort).
om = omittit (läßt aus).
praem = praemittit (schickt voraus).
vv = vice versa (umgekehrt).
* = asteriszierter Zusatz der Hexapla (S. XIII).

Im deutschen Bibeltexte ist Folgendes zu beachten:

Die runde Klammer () bezieht sich auf Worte, die im Hebräischen auszulassen sind, die eckige Klammer [] auf Zutaten, die im Hebräischen fehlen. Die aufrechte Schrift bedeutet, daß im Hebräischen zur Gewinnung der betreffenden Übersetzung Veränderungen vorgenommen werden mußten. Öfter sind die im Hebräischen zu tilgenden Worte, weil im Deutschen störend, ganz weggelassen, und () ist an ihre Stelle gesetzt. Mehrere Punkte . . . bedeuten Lücken im Bibeltext oder völlig unverständliche Worte.

Abkürzungen für die Texte und Übersetzungen.

A = Codex Alexandrinus.
Aeth = Äthiopische Übersetzung.
Aq = Aquila.
Ar, Arab = Arabische Übersetzung.
B = Codex Vaticanus.
G = Griechischer Septuagintatext.
Hebr, H = Masoretischer Text.
Hex = Hexapla.
L = Lucians Text (ed. Lagarde).
Lat = Vetus Latina.
Lat Leg = Codex Legionensis.
S = Syrische Peschitta.
Sh = Syrisch-hexaplarischer Text.
Sy = Symmachus.
T = Targum.
Theod, Th = Theodotion.
V = Vulgata.

Abkürzungen der gebräuchlichsten Autorennamen.

Be = Benzinger (Kommentar).
Gi = Ginsburg (Bibelausgabe).
Gl = Glaser (südarab. Inschriften).
Ki = Kittel (Kommentar).
Klo = Klostermann (Kommentar).
Sta = Stade.
Sta-Schw = Stade-Schwally, The books of Kings, 1904.
The = Thenius (Kommentar).
We = Wellhausen.
Wi = Winckler.

Sonstige Abkürzungen.

AO = Alter Orient, Leipzig 1900 ff.
AOF = Winckler, Altorientalische Forschungen.
AU = Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen.
ÄZ = Zeitschrift für Ägypt. Sprache.
BA = Beiträge zur Assyriologie von Delitzsch und Haupt.
BZ = Biblische Zeitschrift.
Br = Breasted, Ancient records of Egypt, 4(5) Bde, Chicago 1906.
CIG = Corpus inscriptionum graecarum.
CIS = Corpus inscriptionum semiticarum.
CT = Cuneiform texts, London, British Museum.
EIH = East India House-Inschrift Nebukadnezars.
ET = Expository Times.
KAT = Die Keilinschriften und das Alte Testament[3].
KB = Keilinschriftliche Bibliothek.
KT = Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.[3].
MDOG = Mitteilungen d. Deutschen Orientgesellschaft.
MNDPV = Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästinavereins.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
Mss = Manuskripte, Handschr.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
PEFQ = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement.
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
R = Redaktor d. Königsbücher.
R mit Ziffern z. B. 2 R usw. = Rawlinson, The cuneiform inscriptions of Western Asia, 5 Bde.
Rj = jüngerer Redaktor.
ZA = Zeitschrift f. Assyriologie.
ZATW = Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.

Palm. = palmyrenisch, phön. = phönizisch, pun. = punisch, min. = minäisch, sab. = sabäisch, sin. = sinaitisch.

Zur Beachtung. Die Tell el Amarnabriefe werden jedesmal nach der Ausgabe von Winckler (W — Keilinschriftliche Bibliothek 5. Bd.) und nach der neuen von Knudtzon (K — Vorderasiatische Bibliothek) zitiert.

Der früher als Tiglat Pileser III bekannte König ist vielleicht mit IV zu bezeichnen. Doch ist erstere Zählung schon in Rücksicht auf die gebräuchlichste Inschriftenausgabe (Rost, Die Keilschrifttexte Tiglat Pilesers III, 1893) nicht aufgegeben worden und manchmal auch ohne (IV) stehen geblieben. Sargons Inschriften sind nicht in KB, sondern in Wincklers Ausgabe (1889) zu vergleichen.

Die hebräischen Eigennamen sind im Kommentar in einer dem Hebräischen möglichst nahe kommenden Form wiedergegeben, da die Übersetzung des Textes aus dem Hebräischen erfolgt ist. Nur die gewöhnlichsten (z. B. Salomon, Elias usw.) sind in der Vulgataform belassen worden. Strenge Konsequenz wird in Rücksicht auf die eingebürgerte Gewohnheit und die Schwierigkeit der Transkription aus dem Semitischen billigerweise niemand erwarten dürfen.

Das Metheg ist im Hebräischen nicht immer gesetzt.

Einleitung.

I. Name, Text und Übersetzungen der Königsbücher.

Die hebräischen Königsbücher galten ursprünglich als ein einziges Buch. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Mitteilung des Flavius Josephus (C. Ap. 1, 8) von den 22 heiligen Büchern der Juden verstehen. Ebenso sieht der babylonische Talmud (Baba batra 14b ff.) 1 und 2 Kön als ein einziges Schriftstück an. Dagegen zählte man in der Septuaginta, wenigstens in christlicher Zeit, zwei Königsbücher. So Melito von Sardes (bei Eusebius hist. eccl. 4, 26): *Βασιλειῶν τέσσαρα* (= 1. 2 Sam und 1. 2 Kön). Origenes (bei Eusebius hist. eccl. 6, 25): *Βασιλειῶν τρίτη, τετάρτη, ἐν ἑνὶ Οὐαμμελεχ, ὅπερ ἐστὶ βασιλεία Δαβιδ* (cf. I 1, 1 והמלך דוד). Cyrillus Hieros. (catech. 4, 35): *Πρώτη καὶ δευτέρα τῶν Βασιλειῶν μία παρ' Ἑβραίοις ἐστὶ βίβλος, μία δὲ καὶ ἡ τρίτη καὶ τετάρτη.* Epiphanius (de mens. et pond. 22 ff.): *Βασιλειῶν τρίτη, Βασιλειῶν τετάρτη.* Die griechische Teilung in zwei Bücher soll durch das geringere Normalmaß der Buchrollen veranlaßt worden sein. Eine Rolle reichte für den Text der beiden Königsbücher nicht aus. Vgl. Nestle in Expository Times 18, 383. Hieronymus zählt im prologus galeatus die nach dem Pentateuch folgenden Bücher auf und sagt: Quartus Melachim, id est Regum, qui tertio et quarto Regum volumine continetur. Meliusque multo est Melachim, id est Regum, quam Mamlachot, id est Regnorum, dicere. Non enim multarum gentium describit regna, sed unius Israëlitici populi, qui tribubus duodecim continetur. Hieronymus korrigiert demnach den griechischen Titel *Βασιλεῖαι* in מְלָכִים um. Möglicherweise war letztere Benennung schon vor ihm gebräuchlich. Cf. 2 Makk 2, 13, wonach Nehemias eine Bibliothek angelegt hat: *Ἐπισυνήγαγεν τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν βιβλία.* In dieser Notiz wird vielleicht auf die Benennung מְלָכִים hingewiesen. Bis zum 16. Jahrhundert waren beide Bücher in den hebräischen Bibeln noch nicht

getrennt. Erst die 1517 zu Venedig erschienene Bombergsche Ausgabe hat die Zweiteilung. In die Vulgata kam sie durch Hieronymus. Dagegen zeigt die Peschitta zwischen 1 und 2 Kön keine Unterbrechung. Manche Texteszeugen der Septuaginta (Lucian, Diodor von Tarsus, Theodoret, Jakob von Edessa, Randbemerkungen im griechischen Septuagintakodex 245 und in der Unzialhandschrift M) beginnen das erste Königsbuch erst mit I 2, 12 nach Davids Tode. Diese Teilung ist gegenüber dem Beginn I 1, 1 vor dem Tode Davids viel natürlicher, aber eben deshalb sekundär und später eingeführt. Wäre sie ursprünglich, so wäre kein Rezensent auf die Teilung bei I 1, 1 verfallen, wohl aber konnte letztere als die früher vorhandene einem Späteren Veranlassung bieten, das über David Handelnde (I 1, 1—2, 11) zu den Samuelbüchern zu schlagen. Überdies ist ja der Anfang bei I 1, 1 unverhältnismäßig besser und öfter bezeugt als der fragliche Einschnitt bei I 2, 12.

Die hebräische Textüberlieferung ist von mittlerer Güte. Sie steht tief unter der des Pentateuchs, aber höher als die der prophetischen Bücher. Zur Herstellung eines lesbaren Textes waren ungefähr 380 Eingriffe (Auslassungen, Ergänzungen, Änderungen aller Art) nötig. Am verderbtesten ist Kap. 7 des ersten Buches in der Partie v. 15—37. Bemerkenswert ist auch die Unordnung, die sich in der Aufeinanderfolge der Verse, so z. B. I 4, 20—5, 8, Kap. 6 u. ö. konstatieren läßt.

Als vorzüglichstes Hilfsmittel zur Eruierung des ursprünglichen Textes kommt die Septuagintaübersetzung wegen ihres hohen Alters in Betracht. Sie ist aber, selbst wenn wir von den innergriechischen Verderbnissen absehen, nicht in allen Stücken vollkommen. Wo es sich um Aufhellung dunkler Worte des Hebräischen handelt, leistet sie nur selten nennenswerte Dienste. Dagegen ist ihre Textgestalt von größerer Bedeutung, wo es zu entscheiden gilt, ob eine Wortgruppe ursprüngliches Gut oder heterogener Zusatz sei. Der griechische Übersetzer hatte zweifelsohne die Absicht, eine recht getreue Übertragung aus dem Hebräischen zu liefern. Er hält sich meist an den Buchstaben und kümmert sich weniger darum, ob sein Elaborat gut griechisch klingt oder überhaupt im Griechischen einen passablen Sinn gibt. Cf. z. B. I 8, 59B: *ῥῆμα ἡμέρας ἐν ἡμέρᾳ ἐνιαυτοῦ* (lies mit A *αὐτοῦ*). II 4, 16: *ὡς ἡ ὥρα ζῶσα*. Wo er sich nicht auskennt, gibt er einfach eine Transkription des betreffenden Wortes. Cf. I 4, 12 *Μαεβερ*; 15, 22 *Αἰναχειμ*; II 2, 14 *ἀφφω*; 3, 4 *νωκηθ*; 4, 39 *ἀριωθ* usw. — In den

hebräischen Manuskripten gab es zur Zeit, da die Septuaginta entstand, gewisse Differenzierungen. Daraus erklärt sich die Erscheinung, daß manche Abschnitte in G anders disponiert sind als im Hebräischen. Außerdem wurden in G sehr früh gewisse heterogene Stücke eingefügt, nämlich (cf. Swete): I 2, 35a—o; 2, 46a—l; 12, 24a—z; 16, 28a—h (cf. aber unten S. 505); II 1, 18a—d. Nach Thackeray (The Greek translators of the four books of Kings im Journal of theological studies 1907, 262ff.) stammt der griechische Text unserer beiden Königsbücher von zwei verschiedenen Übersetzern. Der eine fertigte die Übertragung von 1 Kön 2, 12—1 Kön 21 inkl., der andere den Rest, d. i. 1 Kön 1, 1—2, 11; 22 und 2 Kön.

Die Handschriften der Septuaginta weisen nicht unerhebliche Abweichungen voneinander auf. Darum ist es oft sehr schwierig, den ursprünglichen Septuagintatext mit Sicherheit zu konstatieren. Insbesondere kommen hier der Codex Vaticanus (B), der Alexandrinus (A), sowie der Text des Lucian (L) in Betracht. Schon eine flüchtige Einsicht lehrt, daß A dem Hebräischen sehr nahe kommt. Dies beweisen vor allem die Eigennamen. Sie haben in A eine dem Hebräischen sehr ähnliche Form, in B weichen sie hingegen stark ab. Vgl. besonders I 4. Sodann folgt A vielfach der hebräischen Ordnung, wo B abweicht, z. B. in I 4, 20—5, 8; 5, 31—7, 51; 9, 15—25. Endlich finden sich in A fast alle jene hebräischen Stellen mitübersetzt, die in B ausgelassen sind. Da B und A sonst eine und dieselbe Übersetzung darstellen, bleibt nur der Schluß übrig: A ist nachträglich einmal dem Hebräischen adaptiert worden. Dadurch sinkt A gegenüber B behufs Feststellung des ursprünglichen Septuagintatextes bedeutend im Wert.

Die Septuaginta bot von uralters her viele Wortgruppen, die im Hebräischen fehlten und las dafür eine Menge anderer nicht, die das Hebräische enthielt. Origenes suchte diese Diskrepanz zu beheben und obelisierte in seiner Hexapla (fünfte Kolumne) jenes Plus, das sich in G fand. Außerdem trug er (meist aus Theodotion) die in G fehlenden und im Hebräischen vorhandenen Stellen ein und versah sie mit einem Asteriskus. Das ist der Hauptwert seiner „hexaplarischen" Septuagintaausgabe, soweit sie entweder in griechischen Originalfragmenten (Field, Origenis hexaplorum quae supersunt, Oxonii 1861—74) oder in der syrischen Übersetzung des Paulus von Tella (der sog. syrohexaplarischen Version, ed. Lagarde in Bibliothecae Syriacae . . . pars I, Göttingen 1892) vorhanden ist. Wir können mit ihrer Hilfe das Plus und Minus des

Septuagintatextes gegenüber dem Hebräischen für die Zeit des Origenes aufweisen.

Die Hexapla zu den Königsbüchern mag zwischen 235 und 240 n. Chr. entstanden sein. Denn in einem ca. im Jahre 240 geschriebenen Briefe an Julius Africanus zitiert Origenes die Königsbücher bereits nach der hexaplarischen Rezension, in dem um 235 entstandenen Exoduskommentar hingegen nach dem nichthexaplarischen Text. In den Schriften des Origenes finden sich überhaupt sowohl hexaplarische als nichthexaplarische Zitate. Cf. Näheres bei Rahlfs, Septuaginta-Studien, 1. Heft, Studien zu den Königsbüchern, Göttingen 1904, S. 47 ff.

Es liegt auf der Hand, daß die Benutzung der Hexapla bei gleichzeitiger ungenauer Beachtung der von Origenes angewandten kritischen Zeichen seitens der Abschreiber nur noch größere Verwirrung im Septuagintatext anrichten mußte. Der ursprünglichsten Gestalt der Septuaginta läßt sich nur durch genaue Ermittelung des vorhexaplarischen Textes nahekommen. Zu diesem letzteren Zwecke hat bereits Hieronymus (ep. 112, 19) die bekannte Methode empfohlen: Vis amator esse LXX interpretum? Non legas ea, quae sub asteriscis sunt, imo rade de voluminibus, ut veterum te fautorem probes. Allein Origenes beschränkte sich nicht auf die Obelisierung des in G gegenüber dem Hebräischen Überschüssigen und auf die Asteriszierung des aus dem Hebräischen nach G Herübergenommenen. Manchmal hat er auch die Wortstellung nach dem Hebräischen korrigiert und außerdem nicht selten für die altüberlieferte Lesart stillschweigend eine andere gesetzt, ohne dergleichen Änderungen jedesmal durch ein kritisches Zeichen zu markieren. Die oben erwähnten griechischen Zusätze I 2, 35 a—o usw. sind vorhexaplarisch. Nur die erste und letzte Gruppe hat Origenes obelisiert und in die Hexapla hinübergenommen. Die übrigen Gruppen fand er zwar in seiner Vorlage ebenfalls vor — er zitiert im Johanneskommentar I 2, 46 e und im Jesaiaskommentar I 12, 24 a — allein in der hexaplarischen Rezension hat er sie einfach weggelassen, ohne die Streichung irgendwie kenntlich zu machen. All dieses ist für die nicht immer ganz konsequente Methode des Origenes charakteristisch und darf bei der Scheidung des vorhexaplarischen Textes vom hexaplarischen nicht unbeachtet bleiben.

Wenn wir nun das erste Königsbuch nach B A mit der Hexapla vergleichen (cf. Silberstein in ZATW 1893, 1 ff. und 1894, 1 ff.), so ergibt sich Folgendes: Von den 301 in der Hexapla

obelisierten Stellen finden sich in B 288, in A 289, d. i. beide Handschriften bieten ungefähr jenes griechische Plus, das sich zu Origenes' Zeit gegenüber dem Hebräischen in der Septuaginta vorfand. Dagegen enthält von den in der Hexapla asteriszierten 259 Wortgruppen B deren nur 13, A hingegen 223 resp. 234 (11 Fälle sind zweifelhaft). Bei der Unsicherheit der Textüberlieferung können wir behaupten, daß A fast das gesamte von Origenes in G eingetragene asteriszierte Material enthält, B hingegen so gut wie nichts. Das legt den Schluß nahe: B stellt im allgemeinen den vorhexaplarischen, A den hexaplarischen, von Origenes aufgefüllten Septuagintatypus dar. Dabei brauchen wir den Text von B noch nicht geradezu als die unmittelbare Vorlage des Origenes, A als die fertige fünfte Kolumne der Hexapla anzusehen. — Dieses Resultat wird noch durch weitere Beobachtungen bestätigt. Einerseits stimmt der von Origenes in seinen Werken öfter zitierte nichthexaplarische Text mit B so auffallend überein, daß wir beide demselben Texttypus zuweisen müssen. Nun ist der nichthexaplarische Text bei Origenes zweifelsohne zugleich auch der vorhexaplarische, der ihm als Grundlage bei Abfassung der Hexapla diente. Andererseits richtet sich A bezüglich der Schreibung der Eigennamen überall dort nach der syrohexaplarischen Übersetzung, wo diese nicht nach der Peschitta adaptiert ist. Bei Diskrepanzen stehen meist A Sh auf der einen, B auf der anderen Seite. Viel seltener sind die Gruppen A einer- und B Sh andererseits. Der Text von B ist demnach vorhexaplarisch oder wenigstens von hexaplarischen Einflüssen rein und kommt eben deshalb dem ursprünglichen Septuagintatext näher als A, auch wenn wir von der Adaptierung des letzteren nach dem Hebräischen absehen.

Die dem antiochenischen Presbyter Lucian († 312) zugeschriebene eigentümliche Septuagintarezension ist in den Handschriften 19. 82. 93. 108. 127 sowie bruchstückweise in Vatic. graec. 2115 und Palimps. Vat. syr. 162 erhalten. Der Complutenser Polyglotte liegt der Text nach 108 zugrunde. Allein, wo derselbe vom Hebr. erheblich abweicht, ist der Wortlaut nach dem gewöhnlichen Septuagintatext, und wo auch dieser abweicht, direkt nach dem Hebr. umkorrigiert worden. Daher kann der Complutenser Abdruck nicht ohne weiteres als Ausgabe des Luciantextes angesehen werden. Erst Lagarde hat letzteren (Genesis—2 Kön) im Jahre 1883 zu Göttingen unter dem Titel: „Librorum V. T. canonicorum pars prior" herausgegeben. Allein, wie Rahlfs (Sep-

tuaginta-Studien, 3. Heft, Lucians Rezension der Königsbücher, Göttingen 1911) nachgewiesen, ist auch diese Ausgabe von empfindlichen Mängeln nicht frei. Die einzelnen Lucianhandschriften differieren sehr oft betreffs der Lesarten. Es ist Lagarde nicht immer gelungen, dabei die beste auszuwählen. Manchmal hat er überdies versehentlich eine Textform aufgenommen, die allen jenen Textzeugen widerspricht oder sich bei ihnen nicht findet. Vor allem aber fehlt bei Lagardes Ausgabe der textkritische Variantenapparat. Er selbst hat sie nur als provisorisch betrachtet. Eine neue Gesamtausgabe des lucianischen Textes bleibt also noch ein Desideratum, das zwar nicht so sehr für die eigentliche Exegese, dafür aber um so mehr für die Geschichte des Septuagintatextes von Bedeutung ist. Unter den lucianischen Handschriften verdienen nach Rahlfs 82. 93 den Vorzug. Sie dürften gegenüber den andern meist die ursprünglicheren Lesarten Lucians wiedergeben.

Der Luciantext weicht von B A sehr bedeutend ab. Er nimmt sich beinahe wie eine andere Übersetzung aus. Lucians Absicht konnte nicht dahin gehen, den reinen und ältesten Wortlaut der griech. Bibel herzustellen. Von diesem ist seine Rezension in der Tat so weit als möglich entfernt. Daher der harte Tadel des Decretum Gelasianum (cap. 4): Evangelia, quae falsavit Lucianus, apocrypha. Ähnlich nennt Andreas Masius (Josuae imperatoris historia, Antv. 1574, 1) die Ausgabe Lucians „editionem . . ., nisi fallor, a Luciano martyre emendandi studio nonnihil contaminatam". Die Abweichungen vom gewöhnlichen Septuagintatext lassen sich unter folgenden Gesichtspunkten charakterisieren: a) Zunächst kommen Änderungen rein sprachlicher Natur in Betracht. L gebraucht oft andere Flexionsendungen als B sowie korrektere syntaktische Wendungen. Er verbessert in vielen Fällen die ungefügige, sklavisch wörtliche Ausdrucksweise der Septuaginta, sucht durch kleine Einschaltungen das Verständnis zu heben und setzt für die ursprünglichen griechischen Wörter — oft ohne ersichtlichen Grund — andere Synonyma ein. Im allgemeinen tritt überall das Bestreben zutage, dem Geiste der griechischen Sprache, dem in der Septuaginta oft Gewalt angetan wird, gerechter zu werden. Allerdings, ein konkreteres Prinzip läßt sich in dieser Beziehung nicht ermitteln. Oft tritt uns bei allen diesen Änderungen sogar Inkonsequenz und Prinzipienlosigkeit entgegen. b) Lucian scheint die Septuagintaübersetzung nach dem Hebr. revidiert zu haben. Was zunächst die Eigennamen betrifft, so hält L unge-

fähr die Mitte zwischen B und A. Viele Formen in L stehen dem Hebr. noch näher und sind korrekter als in A. Besonders legen aber Änderungen innerhalb des eigentlichen Textes die Annahme einer Revision nach dem hebräischen Original dringend nahe. Dabei hat L die alte Übersetzung der betreffenden Wortgruppe häufig nicht getilgt, sondern die neue Übertragung einfach danebengestellt. So treffen wir in L zahlreiche Dubletten, von denen die eine aus der Septuaginta stammt, die andere eine neuere Wiedergabe repräsentiert. Manchmal entspricht allerdings auch diese letztere nicht genau dem hebräischen Text, so daß man zu dem Schlusse genötigt ist, daß L entweder ungenau übersetzte oder sich einer hebräischen Vorlage bediente, welche vom jetzigen masoretischen Texte verschieden und wohl älter als dieser war. Allein mit apodiktischer Gewißheit läßt sich überhaupt nicht konstatieren, daß Lucian selbst hebräisch verstand und nach dem Hebr. Änderungen anbrachte. Er konnte die betreffenden Verbesserungen beziehungsweise Dubletten aus jüngeren griechischen Übersetzungen geschöpft haben, von denen er wußte, daß sie das Hebr. getreuer wiedergaben. Über ihre Existenz und nähere Beschaffenheit ist uns leider zu wenig überliefert, so daß wir Lucians Tätigkeit in dieser Beziehung nicht mit Sicherheit beurteilen können. c) Zuweilen fügte L neue, weder im Hebr. noch in B A vorfindliche Bemerkungen, wahrscheinlich soweit er sie in manchen zu Rate gezogenen griechischen Handschriften am Rande entdeckte, in seinen Text ein. Daher treffen wir in L zuweilen Zusätze, die sehr originell klingen. Doch ist bei ihrer kritischen Verwertung große Vorsicht geboten, da sie eben, wohl größtenteils, auf Marginalnotizen alter Leser und Bibelkritiker zurückgehen. Überhaupt ist der textkritische Wert der lucianischen Rezension nicht groß. Obendrein ist es noch ungemein schwer, altes, septuagintales Übersetzungsgut, das etwa vorhanden ist, von späteren Floskeln und Übertragungsversuchen zu scheiden.

Ein sehr reizvolles, interessantes Problem bietet die Frage nach der griechischen Textvorlage, welche Lucian bei der Herstellung seiner Rezension benutzte. Diese Vorlage (wenigstens die ursprünglichste) war zunächst ein Text, welcher B ziemlich nahe stand. Denn eine große Zahl von Eigennamen stimmt bei L mit B überein. Sodann lassen sich viele von den eigentümlichen Lesarten des L als Änderungen aus B erklären. Endlich folgt L genau jener Vers- und Textordnung, welche in B vorliegt (z. B. in I 5.

7. 11) und läßt Einlagen, welche in B fehlen, aus (z. B. I 6, 11—13). Allein während B von hexaplarischen Einflüssen so gut wie ganz frei ist, zeigt L in dieser Beziehung ein ganz anderes Bild. Von 240 im ersten Königsbuch verglichenen asteriszierten Zusätzen der Hexapla fehlen in L nur 144 und sind 96 vorhanden. Hierin weicht also L ziemlich stark von B ab. Wie läßt sich diese Erscheinung erklären? Vielleicht geht L in seiner Entwickelung vor Lucian auf ein vorhexaplarisches (oder nichthexaplarisches) Septuagintaexemplar zurück, in welchem von verschiedenen Lesern oder von einem einzigen vorlucianischen Rezensenten aus Theodotion und andern Übersetzungen bereits eine Menge der in B fehlenden und im Hebr. vorhandenen Stellen eingetragen worden war, oder Lucian hat bei der Festlegung seines Textes eine Kollation mit dem Hexaplaexemplar in Cäsarea, beziehungsweise mit einer Kopie desselben in der Weise vorgenommen, daß er nach gewissen Gesichtspunkten eine Anzahl der asteriszierten Stellen (oft in veränderter Form) in seinem Texte eintrug und andere wegließ.

Damit ist bereits die Möglichkeit offen gelassen, daß ein guter Teil jener Änderungen und Zusätze, die wir in L finden, nicht auf Lucian selbst zurückgeht, sondern daß Lucian zur Herstellung seiner Rezension einen von B mehr oder weniger stark differenzierten Texttypus benutzte. So sind wir am dunkelsten Punkt des ganzen Lucianproblems angelangt, nämlich an der Frage: Wie sah jene griechische Vorlage Lucians, die wir der Kürze halber Ur-Lucian nennen können, des näheren aus?

A. Mez hat in seiner Schrift „Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V—VII der Archäologie (Basel 1895)“ nachgewiesen, daß sich bei Josephus eine Anzahl spezifisch lucianischer Lesarten findet. Besonders in betreff der Zahlenangaben stimmt Josephus oft mit Lucian überein. Man ist dadurch zu dem Schlusse genötigt: Die Sonderlesarten Lucians stammen nicht alle erst von Lucian selbst, sondern ein Teil von ihnen war bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert vorhanden. Es gab schon zu Josephus' Zeiten einen Septuagintatypus, der wenigstens einige Ansätze zu dem sich wohl allmählich entwickelnden Ur-Lucian auswies. Dieser Schluß wird dadurch bestätigt, daß wir einzelne lucianische Lesarten auch bei vorlucianischen Schriftstellern finden, so bei Theophilus von Antiochien, Hippolytus, Origenes und in der Didaskalia (vgl. Rahlfs a. a. O. S. 111 ff.). Endlich gibt es in L eigentümliche, von der Septuaginta abweichende Lesarten, die sich nur

durch die Annahme begreifen lassen, daß sie Lucian nicht erst selbst schuf, sondern in seiner griechischen Vorlage bereits vorfand. Vgl. Rahlfs a. a. O. S. 183 ff. und 283 ff. Näheres läßt sich zur Zeit noch nicht ermitteln. Auch Rahlfs schließt seine ausführliche Untersuchung diesbezüglich mit einem non liquet. Nur durch eine allseitig korrekte Ausgabe des ganzen Luciantextes samt Variantenapparat und durch umsichtige Detailarbeiten über die einzelnen Bücher wird das Lucianproblem allmählich einer Lösung entgegengeführt werden können. Über den (zweifelhaften) Wert der Zitate Theodorets behufs genauerer Ermittelung des Luciantextes vgl. Rahlfs, Septuaginta-Studien, 1. Heft, S. 16 ff. Über die lucianischen Bibelstellen bei Joh. Chrysostomus u. a. vgl. Rahlfs, S.-S., 3. Heft, S. 47 ff. Über die zu Antiochien von vornherein wahrscheinliche Beeinflussung Lucians durch die Peschitta vgl. Nestle, Marginalien 45, ZATW 1892, 218 ff.

Außer der Septuaginta leisten zuweilen die besonders von Field gesammelten Fragmente der anderen griechischen Übersetzungen (Aquila, Symmachus und Theodotion) einige Dienste. Auch die Quinta des Origenes kann bei 2 Kön verglichen werden. Doch vgl. Burkitt, The so-called Quinta of 4 Kings (PSBA 24, 216 ff.). Sie soll nur aus von Origenes zurückgewiesenen Septuagintavarianten bestehen.

Die syrisch-hexaplarische Übersetzung des Paulus von Tella gibt die fünfte Kolumne der Hexapla syrisch samt den kritischen Zeichen wieder. Die Eigennamen ahmen oft die Form der Peschitta nach. Sie ist zuweilen behufs Feststellung der asteriszierten Wortgruppen wichtig, besonders wo entsprechende griechische Hexaplafragmente fehlen.

Von großer Bedeutung ist die syrische Peschitta. Sie gibt den hebräischen Text ungefähr in seiner gegenwärtigen Gestalt wieder. Barnes (The Peshitta version of 2 Kings, im Journal of theological studies 11, 533 ff.) unterscheidet zwei Typen des syrischen Textes, einen „textus receptus“, der in den Polyglotten und bei Lee abgedruckt ist, und einen „non receptus“. Ersterer soll eine nachträgliche Adaptierung an den masoretischen Wortlaut erfahren haben. Die Peschitta zeigt sich öfter auch stark vom Targum abhängig. Die auffallendsten Übereinstimmungen sind im Kommentar registriert. Vgl. z. B. I 16, 34; 22, 54; II 4, 6; 5, 3. 6.

Die Vetus Latina zeigt mehrfache Berührungen mit Lucian. Besonders gilt dies von den Marginallesarten des codex gothicus

Legionensis (Lat Leg). Sind diese Übereinstimmungen vorlucianischen Ursprungs, so daß sich daraus auf die Beschaffenheit des Ur-Lucian schließen ließe? Wahrscheinlich nicht. Die Sammlung von Lesarten, welche wir als Vetus Latina bezeichnen, enthält sicherlich (auch unbeschadet der etwaigen Existenz einer einzigen lateinischen Übersetzung in ältester Zeit) Bruchstücke von verschiedenen Textrezensionen oder Verbesserungen, die verschiedenen, auch jüngeren Alters sein können. Gerade die lucianischen Lesarten in Lat Leg dürften auf einen lateinischen Text zurückgehen, der bereits von der fertigen lucianischen Rezension abhängig und darum erst nach 312 entstanden ist. Jedenfalls lehrt Lat Leg, daß der lucianische Text auch auf das Abendland eingewirkt hat. Berührungen mit Lucian finden sich auch in den lateinischen, allerdings im Orient (356—361) verfaßten Schriften des Lucifer von Calaris. Cf. Rahlfs, S.-S., 3. Heft, S. 143 ff. und 157 ff.

Die Vulgata bietet eine teilweise fließende, zuweilen sogar elegante Übertragung, oft mit geschickter Hervorkehrung der syntaktischen Feinheiten des Hebr. An zweifelhaften Stellen ist sie ein willkommener Texteszeuge. Hieronymus sagt im prologus galeatus: Lege ergo primum Samuel et Melachim meum! Meum, inquam, meum. Quidquid enim crebrius vertendo et emendando sollicitius et didicimus et tenemus, nostrum est.

Die arabische Version sowie die Tochterübersetzungen der Septuaginta haben weniger Bedeutung. Betreffs der äthiopischen Übersetzung (der „versio antiqua“ Dillmanns im Gegensatz zur späteren, durch den Gebrauch vielfach alterierten „vulgata“ und einem dritten, nach dem Hebr. adaptierten Texttypus) hat man mancherseits L als Vorlage vermutet. Dies ist bezüglich der Königsbücher durchaus unrichtig. Aeth lehnt sich vielmehr an eine B verwandte Textgestalt an, keineswegs aber direkt an B. Dies lehrt besonders die Form der Eigennamen. Von den Zusätzen des L findet sich fast nichts. Im ersten Königsbuch fehlen von 240 verglichenen asteriszierten Stellen in Aeth 170, in L 144 (in B ca. 225). Andererseits sind deren in Aeth 70, in L 96 (in B nur einige wenige) vorhanden. Dabei handelt es sich in ca. 64 Fällen in Aeth und L um verschiedene Wortgruppen. Bezüglich der hexaplarischen Zusätze in Aeth resp. in der griechischen Vorlage, aus der Aeth entstand, kann nur die oben zu L geäußerte Vermutung wiederholt werden. Cf. noch Roupp, Die älteste äthiopische Handschrift der 4 Bücher der Könige in ZA 16, 296 ff.

II. Komposition der Königsbücher.

Kompilatorischer Charakter. Die Königsbücher stellen nicht die kontinuierliche Erzählung eines und desselben Schriftstellers dar. Sie sind vielmehr aus ungleichartigen Dokumenten zusammengesetzt. Dies ergibt sich schon bei oberflächlicher Betrachtung (Näheres im Kommentar unter „Literarkritisches") besonders aus folgenden Momenten: a) Es herrscht in verschiedenen Teilen des Werkes eine ungleichartige Auffassung der dort auftretenden Personen vor. Cf. z. B. betreffs Salomons I 1 und 2 einer- und 3 andererseits, betreffs Ahabs I 17—19 und 20. 22. b) Ebenso fällt die Ungleichartigkeit der Darstellung auf. Bald ist sie kurz, aphoristisch und trocken, bald ausführlich und rhetorisch. Cf. z. B. II 18, 14—16 gegenüber dem folgenden Abschnitt v. 17 ff. c) Innerhalb eines kontinuierlichen Stückes finden sich heterogene Einfügungen, so I 6, 11—13 innerhalb des Bauberichtes, 11, 29—39 innerhalb von 11, 26—28. 40. d) Es sind nicht ganz übereinstimmende Doppelberichte über denselben Gegenstand vorhanden, so z. B. über die Ofirfahrt I 9, 26—28 und 10, 11, ferner II 9, 26 (Nabots Kinder) und I 21, 13 (Nabot allein). Ähnlich wird auch die Phrase „jenseits des Stromes (Eufrat)" anders in I 5, 4 und anders in 14, 15 gebraucht. e) Auch scheinbare Widersprüche tauchen zuweilen auf, so zwischen I 9, 22 und 5, 27; 11, 28; ähnlich zwischen I 18, 22; 19, 14 und 20, 13. 35; 22, 9. Ein und derselbe Schreiber hätte dergleichen Diskrepanzen vermieden. f) Endlich müßte die deuteronomische Sprache, wenn ein und derselbe Schriftsteller immer das Wort hätte, viel gleichmäßiger hervortreten.

Daraus ergibt sich, daß wir den Verfasser der Königsbücher nur als eine Art Kompilator oder Redaktor (R) anzusehen haben. Es fragt sich nun zunächst, welche Stücke auf diesen Redaktor zurückgehen. Er mußte seiner Kompilation offenbar irgend eine Grundidee einhauchen und zu diesem Zwecke besonders an den Nahtstellen, wo er die einzelnen Dokumente zusammenfügte, selbst das Wort ergreifen.

Beiträge des Redaktors (R). Sie finden sich in den literarkritischen Bemerkungen des Kommentars genau registriert. Hier greifen wir der Übersicht halber nur das Wichtigste heraus, durch das die Arbeit des R besonders charakterisiert ist.

a) Vor allem gehört das Schema hierher, innerhalb dessen die einzelnen Könige von Israel und Juda seit der Reichsspaltung abgehandelt werden.

Bei den Königen von Israel findet sich in der Regel folgende Einleitung: „Im . . . Jahre des Königs . . . von Juda wurde . . . Sohn des . . . König (מלך) über Israel zu Samaria auf . . . Jahre.“ Dabei ist מלך ein Zeugma und bedeutet zugleich „wurde König“ und „herrschte“. Nur an wenigen Stellen ist das Zeugma aufgelöst und noch וימלך vor Angabe der Regierungsdauer hinzugefügt, nämlich I 15, 25; 16, 29; 22, 52; II 3, 1; 15, 13. Der Vatername ist bei Zimri und ʿOmri (I 16, 15. 23) ausgelassen. „Über Israel“ fehlt bei Zimri und Sallum (I 16, 15; II 15, 13). Die Residenz fehlt bei Nadab (I 15, 25). Die Anfangsformel fehlt ganz bei Jerobeam I und Jehu, weil sie auf außerordentliche Weise durch einen Aufstand zur Regierung gelangten und die Darlegung desselben für die Anfangsformel eintritt.

Bei den Königen von Juda lautet die Einleitungsformel, abgesehen von kleinen Differenzierungen: „Im . . . Jahre des Königs . . . von Israel wurde . . . Sohn des . . . König von Juda. . . . Jahre war er alt, als er König wurde, und . . . Jahre regierte er zu Jerusalem, und seine Mutter hieß . . .“ — Der Synchronismus fehlt bei Rehabeam (I 14, 21) und seit Manasse. Alter und Synchronismus sind bei Joas von Juda (II 12, 1. 2) umgestellt. Bei Josafat (I 22, 41) ist innerhalb des Synchronismus eine Inversion, indem nicht das Datum, sondern das Subjekt des Satzes an die Spitze gestellt wird. Das Alter ist bei Abia und Asa (I 15, 2. 10) ausgelassen, doch stand es ursprünglich einmal dort. Die Bemerkung über die Mutter fehlt bei Joram (II 8, 17) und Ahaz (II 16, 2). Bei Manasse (II 21, 1) fehlt nur ihr Nationale.

Der Schluß lautet bei den Königen von Israel: „Die übrige Geschichte des . . . und alle seine Taten, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Israel. Sodann legte sich . . . zu seinen Vätern und ward zu Samaria begraben, und sein Sohn . . . wurde an seiner Statt König.“ — Bei Joram und Hosea (II 9, 24; 17, 4) fehlt der Schluß wegen des erzählenden Kontextes. Eine etwas abweichende Formel findet sich bei Jerobeam I (I 14, 19. 20). Die beiden Sätze sind öfter durch Einschiebsel getrennt. Der zweite Satz fehlt bei den eines gewaltsamen Todes Gestorbenen außer bei Ahab (I 22, 40). Hingegen ist der erste (Verweisung auf die Annalen) selbst bei Zimri (I 16, 20), der nur 7 Tage, und bei Sallum (II 15, 15), der bloß einen Monat regierte, vorhanden. Die Notiz über das Begräbnis fehlt bei Jerobeam I, Ahab (aber cf. I 22, 37), Jerobeam II und Menahem (I 14, 20; 22, 40; II 14, 29; 15, 22). Bei

Ahazja (II 1, 17. 18) sind die beiden Sätze umgestellt und der zweite stark modifiziert. Bei Joas von Israel ist die Schlußformel zweimal vorhanden und zwar beidemal an der unrechten Stelle, II 13, 12. 13 und 14, 15. 16 (cf. Kommentar).

Bei den Königen von Juda lautet der Schluß: „Die übrige Geschichte des . . . und alle seine Taten, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Juda. Sodann legte sich . . . zu seinen Vätern und ward bei seinen Vätern in der Davidstadt begraben, und sein Sohn . . . wurde an seiner Statt König.“ — Die beiden Sätze sind durch Einschiebsel getrennt in I 14, 30; 15, 7. 23; 22, 46—51; II 15, 36—38. Die Schlußformel fehlt ganz bei Ahazja (II 9, 27), da sie der Fluß der Erzählung nicht zuläßt, ferner bei Joahaz (II 23, 34), wo dafür die allgemeine Bemerkung eintritt, daß er in Ägypten starb, endlich bei Jehojakin (II 24, 16; er war, als R schrieb, noch am Leben) und Sedekia (II 25, 7; aus demselben Grunde. Cf. dagegen Jer 52, 11). Vom zweiten Satz fehlt das erste Glied (Sodann legte sich . . .) bei denen, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind, d. i. bei Joas (II 12, 22), Amasja (14, 20), Amon (21, 26), Josias (23, 30). Der Begräbnisort ist bis Ahaz einschließlich die Davidstadt, seit Manasse der Garten ʿUzzas. Bei Josia wird der Ort verschwiegen, bei Hizkia das ganze Begräbnis. Wellhausen meint, dies geschehe darum, weil der Garten ʿUzzas in der Nähe des Tempels lag und man die beiden frommen Könige wegen Ez 43, 7 nicht kompromittieren wollte. Doch ist jene Lokalisierung zweifelhaft. Cf. zu II 21, 18. Die Notiz über das Begräbnis Jehojakims tilgte man zur Vermeidung einer Kollision mit Jer 22, 19. — Bei ʿAtalja fehlt die Anfangs- und Schlußformel.

Innerhalb dieses starren Rahmens werden jedesmal alle in die betreffende Regierung fallenden Erzählungen untergebracht, so die ganze Elias- und Ahabgeschichte zwischen I 16, 29 und 22, 40, ähnlich die Elisäusgeschichte (doch vgl. dazu „Literarkritisches“ im Komm.) hinter II 3, 1ff. Nur II 2 schwebt im hebräischen Text zwischen dem Rahmen zweier Könige (I 1, 18 und 3, 1). — Die Ordnung, in welcher die einzelnen Herrscher von Israel und Juda behandelt werden, richtet sich nach der Zeit ihrer Thronbesteigung. Wer zuerst König wird, dessen Geschichte wird auch zuerst und zwar bis zu Ende besprochen. Z. B. sind Ahabs und Josafats Regierungen beinahe gleichzeitig. Weil jedoch nach I 16, 29 Ahab etwas früher König wird, wird alles zu seiner Regierung Gehörige zuerst behandelt, und erst nach seinem Tode (22, 40)

kommt Josafat daran und wird dann vollständig abgetan, obwohl er noch über Ahazja hinaus unter Joram von Israel gelebt hat (II 3, 7). Dieses Prinzip war noch den späteren Rezensenten wohlbekannt. Nach G tritt Josafat früher als Ahab an. Deshalb wird seine Geschichte gleich nach der ʿOmris und vor der Ahabs hinter Hebr 16, 28 eingeschoben.

b) Mit diesem Schema ist das Urteil über die einzelnen Könige unzertrennlich verbunden.

Bei den Königen von Israel folgt unmittelbar auf die Einleitungsformel: „und er tat, was Jahve mißfiel“ und darauf die Erwähnung der Sünde Jerobeams, als deren Nachahmung die Handlungsweise des betreffenden Herrschers hingestellt wird. Diese tadelnde Formel fehlt (außer bei Jerobeam I) nur bei Ela (I 16, 8), Zimri (16, 15), bei Jehu, sowie bei Sallum (II 15, 13). Indessen kommt nur Sallum ohne irgend einen Tadel davon. Bei den andern wird die Sündhaftigkeit im Kontext ihrer Geschichte nachträglich betont, nämlich I 16, 13. 19 und II 10, 31 (Jehu). Einigermaßen entschuldigt werden Joram (II 3, 2) und Hosea (II 17, 2).

Von den Königen Judas werden acht gelobt: Asa (I 15, 11), Josafat (22, 43), Joas (II 12, 3), Amasja (14, 3), ʿAzarja (15, 3), Jotam (15, 34), Hizkia (18, 3), Josias (22, 2). Aber bei den sechs ersten wird das Lob jedesmal durch den Hinweis auf die Opferhöhen eingeschränkt. Dagegen wird bei Hizkia und Josias bemerkt, daß sie die Höhen abschafften (II 18, 4; 23, 3 ff.). Damit hängt das Extralob zusammen, das beide erhalten (II 18, 5; 23, 25). — Die übrigen Herrscher werden getadelt. Bei Rehabeam bezieht sich diese schlechte Qualifizierung im jetzigen Text direkt auf das Volk, wobei insbesondere die Errichtung der Höhen gerügt wird (I 14, 22. 23). Bei Abia (I 15, 3) hebt der Tadel mit „und er wandelte . . .“ an; gemeint ist der Wandel auf dem Wege seines Vaters Rehabeam. Dieselbe Wendung wird bei Joram (II 8, 18), Ahazja (8, 27) und Ahaz (16, 3) gebraucht, und zwar in Rücksicht auf die Nachahmung des Hauses Ahab, beziehungsweise (bei Ahaz) im allgemeinen der Könige von Israel. — Später, nämlich bei Manasse, Amon, Joahaz, Jehojakim, Jehojakin und Sedekia, erscheint dieselbe Phrase wie bei den israelitischen Herrschern („und er tat, was Jahve mißfiel“, cf. II 21, 2. 20; 23, 32. 37; 24, 9. 19). Die Errichtung der Höhen ist noch eigens bei Ahaz (II 16, 4) und Manasse (21, 3) hinzugefügt. — Dieses Urteil über die verschiedenen Könige geht dann öfter spontan in Mitteilungen

verschiedener Einzelheiten über, die mit dem Kult zusammenhängen. Cf. I 14, 22—24; II 16, 3. 4.

Die Sünde Jerobeams besteht einerseits in der Aufstellung der goldenen Kälber und der damit zusammenhängenden Dezentralisierung des Kultes, andererseits in der Organisierung des nichtlevitischen Priestertums zum Zweck der Opferhöhen (cf. S. 359). Das sind Dinge, die im Deuteronomium verboten sind. Der deuteronomische Standpunkt des Schreibers zeigt sich ganz besonders in der Abneigung gegen die Opferhöhen, die gegen den exklusiven Zentralismus des Kults von Jerusalem verstoßen, sowie in der diesbezüglichen Einschränkung des Lobes von sieben judäischen Königen (auch von Salomon I 3, 3), endlich in der Extrabelobung Hizkias und Josias'. Dem Schreiber, der diese Qualifikation der einzelnen Herrscher hinzufügte, war demnach das Deuteronomium geläufig (sein Verfasser ist er jedoch nicht).

c) Dieser Schluß wird zur völligen Gewißheit durch den Umstand erhoben, daß an vielen, über die ganze Schrift zerstreuten Stellen der deuteronomische Stil deutlich hervortritt, besonders dort, wo sich Fugen zwischen den einzelnen Quelltexten konstatieren lassen. Wir sind berechtigt, alle jene Stellen demselben Deuteronomiker zuzuweisen, von dem das moralische Urteil über die einzelnen Könige herrührt, wenn nicht triftige Gründe für eine noch spätere deuteronomische Superredaktion sprechen.

Von demselben Deuteronomiker stammt auch das unter a) beschriebene starre Anfangs- und Schluß-Schema. Das Urteil über die Herrscher ist nichts anderes als ein Teil dieses Schemas. Daher das 20mal wiederkehrende „und er tat, was Jahve mißfiel ...". Überdies wäre das Schema außerhalb des jetzigen Königsbuches, etwa in einer früheren Schrift, die dem Deuteronomiker vorgelegen hätte, kaum existenzfähig gewesen. Was hätte eine solche Schrift enthalten? Das annalistische Werk, auf welches immer wieder hingewiesen wird, war viel zu trocken für dergleichen Wiederholungen, und die übrigen Quellen, die im Königsbuch benützt sind, behandeln immer nur eine ganz bestimmte kürzere Periode, so daß schon die Beschränktheit des Stoffes zur Bildung von solchen verallgemeinernden Formeln keinen Anlaß bieten konnte. Dagegen ist es wohl begreiflich, daß der Deuteronomiker, der das Verhalten der einzelnen Herrscher nach den Satzungen des Deuteronomiums von der Einheit der Kultstätte (Dt 12, 2ff.) und vom levitischen Priestertum (cf. Dt 18, 1ff.) prüfte, diese charakteristischen

Phrasen erfand. Der Umstand, daß bloß bei den Königen von Juda im Schema die Mutter genannt wird, beweist nur, daß dem Deuteronomiker die staatsrechtliche Stellung der Königin-Mutter in Juda bekannt war, und daß sich ihr jedesmaliger Name in den judäischen (nicht so in den israelitischen) Annalen verzeichnet fand, nicht aber, daß das ganze Schema vom Deuteronomiker aus den Annalen herübergenommen ward.

Somit haben wir konstatiert, worauf sich hauptsächlich und im allgemeinen die Tätigkeit des Redaktors (R), den wir in unserem Deuteronomiker zu agnoszieren haben, bezog: Er stellte die einzelnen Quellenschriften zusammen, fügte das Schema samt der moralischen Qualifikation der Könige ein und durchsetzte das Ganze mit seinen deuteronomischen Wendungen und Konsiderationen. Zuweilen ließ er die alten Quellen ganz unangetastet (cf. I 17—19), anderswo hat er alte, ihm vorliegende Stoffe deuteronomisiert, d. i. unter deuteronomische Gesichtspunkte gebracht und in deuteronomische Phrasen gekleidet. Vgl. besonders die sehr lehrreiche Geschichte vom kranken Sohn Jerobeams (I 14, 1 ff.), die sich in G 12, 24g—n in einer zweiten, undeuteronomischen Form erhalten hat (cf. S. 376). Die Spuren der Tätigkeit des R lassen sich meist konstatieren. Seine charakteristischen, meist nach dem Deuteronomium geformten Redewendungen hat Driver (Einleitung in die Literatur des Alten Testaments, deutsch von Rothstein, Berlin 1896, 217 ff.) übersichtlich zusammengestellt. Sie finden sich im Kommentar zu den betreffenden Stellen registriert.

Die zitierten Annalen. Der Redaktor verweist ausdrücklich I 11, 41 auf den „sefer dibrê Šelomo“ und außerdem häufig auf zwei „sefer dibrê hajjamim“ betitelte Bücher, das eine der Könige von Juda, das andere der Herrscher von Israel.

Schon wenn wir den bloßen Ausdruck „sefer dibrê hajjamim“ ins Auge fassen, ergibt sich ohne weiteres, daß die beiden letztgenannten Werke in fortlaufender chronologischer Ordnung die Ereignisse unter der Regierung der betreffenden Könige behandelten. Ein solcher sefer dibrê hajjamim wird Est 2, 23; 6, 1 erwähnt, an letzterer Stelle als ספר הזכרנות דברי הימים, wofür Ezr 4, 15 ספר דכרניא steht. Letzterer Ausdruck bezeichnet sowohl in Est als in Ezr die persischen Reichsannalen (cf. Ezr 6, 2 ff.). Solche Jahrbücher (eine Art Protokoll) wurden zweifelsohne sowohl in Israel als in Juda geführt. Vielleicht war ihre Abfassung die Beschäftigung des Mazkir. Cf. S. 66 zu I 4, 3. — Die beiden

hier zitierten sefer dibrê hajjamim waren nicht die protokollarischen Originale aus der jedesmaligen Regierung, sondern spätere Kompilationen aus jenen königlichen Jahrbüchern. Sie boten Auszüge aus den Regesten der einzelnen Herrscher der Reihe nach, soweit sich solche aus den etwa noch vorhandenen Originalaufzeichnungen oder aus anderweitigen Dokumenten gewinnen ließen. Daß die sefer dibrê hajjamim aus den einzelnen Königsregesten zusammengestellt wurden, ergibt sich für das israelitische Annalenbuch beispielsweise aus II 15, 19. 29. Derselbe Assyrerkönig wird einmal (unter Menahem) Pul, das andremal (unter Pekah) Tiglatpileser genannt, und zwar ohne irgend eine Bemerkung über die Identität der Person, so daß man bis in die neueste Zeit an derselben zweifeln konnte. Dies erklärt sich am besten, wenn die ursprünglichste Niederschrift in 15, 19 von der in 15, 29 zeitlich ganz verschieden war. Der Kompilator, der das israelitische Annalenbuch aus beiden Quellen zusammenstellte, stand von den Ereignissen zeitlich so weit ab, daß er in diesen beiden ihm vorliegenden Notizen Pul mit Tiglatpileser nicht zu identifizieren wagte.

Da zwei verschiedene sefer dibrê hajjamim zitiert werden, müssen wir auch zwei getrennte Werke annehmen, das eine für Israel, das andere für Juda. Dies wird durch die zusammenhanglose Art bestätigt, wie über zeitlich verknüpfte und zusammengehörige Ereignisse gesprochen wird. Cf. II 15, 29. 30 und 16, 9. Die beiderseits erwähnten Kriegszüge Tiglatpilesers hängen pragmatisch und zeitlich aufs engste zusammen, und doch kann man sich aus ihrem Vergleich allein ohne außerbiblische Quellen über diesen Zusammenhung kaum klar werden. Dieser Umstand erklärt sich am besten, wenn das eine Mal die Annalen von Israel, das andere Mal die von Juda zu Worte kommen. Vgl. ferner die speziell nur Juda berücksichtigende Notiz über Šošenḳs Einfall I 14, 25. Da auch Israel in Mitleidenschaft gezogen war, müßte die Bemerkung unter der Voraussetzung bloß eines Annalenbuches allgemeiner gefaßt sein und die Invasion ins israelitische Gebiet mit erwähnen. Dafür, daß etwa R die ursprünglich allgemeiner klingende Nachricht auf Juda zugestutzt hätte, läßt sich kein plausibler Grund vorbringen.

Die israelitischen Annalen wurden nach 721, vielleicht sogar bedeutend später, aus den annoch vorhandenen, beim Falle Samarias etwa geretteten Dokumenten zusammengestellt. Das judäische Annalenbuch wird II 24, 5 unter Jehojakim zum letztenmal zitiert.

Es wurde also unter Sedekia, noch bevor R die Königsbücher zusammenstellte, abgefaßt, vermutlich von jemand, der beim Herannahen der Katastrophe von 587 und in Anbetracht der Gefahr, welche dabei den historischen Dokumenten in Jerusalem drohte, die Geschichte der judäischen Könige für die Nachwelt retten wollte. Möglicherweise wurde es aber schon früher geschrieben und später bis 598 fortgesetzt. Sicheres läßt sich darüber nicht mehr ausmachen.

Die Tatsachen wurden in beiden Büchern trocken und schmucklos, ohne Pragmatisierung und religiöse Anmutungen aktenmäßig registriert. Dafür spricht neben dem Titel wiederum die Analogie mit Est 2, 23; 6, 1 sowie Ezr 4, 15, vor allem aber der Vergleich mit den noch vorhandenen assyrischen und babylonischen Chroniken (z. B. synchronistische Geschichte, Chronik B u. a. Cf. KB 1, 194ff.; 2, 274ff.). Gerade letzterer Umstand rät entschieden davon ab, die beiden sefer dibrê hajjamim als Geschichtswerke mit Ausmalung von Tatsachen und Verhältnissen, Dialogisierung usw. aufzufassen. — Trotz der vielen Umwälzungen im Nordreiche konnte der Verfasser (Kompilator) des israelitischen Annalenbuches sehr wohl eine gute Kontinuität des Stoffes erreichen (wobei natürlich Lücken nicht geleugnet werden sollen). Ganz ähnlich waren die Verhältnisse in Babylon, welche die Chronik B schildert. Die Vorlage brauchte darum noch lange nicht ein einziges von Jerobeam I bis Hosea am israelitischen Hofe ununterbrochen geführtes Regestenbuch zu sein, dessen Existenz bei den vielen Thronwirren sehr zweifelhaft ist. Es genügt, wenn noch irgendwelche offizielle Aufzeichnungen für die Zeit der einzelnen Herrscher nebst anderweitigen historischen Dokumenten zur Verfügung standen.

Der Inhalt der beiden Annalenbücher war demnach keineswegs religiös, etwa mit übernatürlicher Pragmatisierung (die erst von R stammt) und Einlagen von Prophetengeschichten, sondern trocken und rein politischer Natur. Letzteres wird auch durch die verschiedenen Hinweise des R auf das darin befindliche Material bestätigt. Häufig gebraucht R beim Zitieren die Wendung וכל אשר עשה. Darunter müssen offenbar vor allem die eigentlichen Regierungshandlungen des betreffenden Königs verstanden werden. Öfter findet sich der Zusatz וגבורתו zur Bezeichnung der kriegerischen Erfolge, zuweilen ואשר נלחם zur allgemeinen Hervorhebung von kriegerischen Unternehmungen, manchmal „und die Verschwörung, die er angezettelt hat“. Dreimal werden auch öffentliche Bauten

des Königs erwähnt (I 15, 23; 22, 39; II 20, 20). Bei Manasse fand sich im Annalenbuch Näheres über „die Sünde, die er begangen“ (II 21, 17), d. i. über die offizielle Einführung eines fremden Kultes von Staats wegen, also ebenfalls eine politische Verfügung.

Wieviel die beiden Werke über die einzelnen Herrscher enthielten, wissen wir nicht. Vielleicht standen den beiden Verfassern für die Zeit mancher Könige nur Trümmer der betreffenden offiziellen Aufzeichnungen und anderen historischen Quellen zur Verfügung. So ließe sich z. B. bei Jerobeam II das Überspringen der so wichtigen Ereignisse seiner Regierung seitens des R wenigstens teilweise erklären (II 14, 28). R fand zwar manches diesbezüglich vor (daher der Hinweis auf die Annalen), doch war es vielleicht bereits lückenhaft, so daß er auf dessen Wiedergabe verzichtete.

Wenn R mehr als dreißigmal auf die Annalen verweist, so müssen wir schließen, daß sie zu seiner Zeit noch existierten und eingesehen werden konnten. R hat sie jedenfalls gekannt und benutzt. Denn bei seinen Vorarbeiten über zum Teil bereits weit zurückliegende Zeitperioden mußte er vernünftigerweise gerade jene Kompilationen aus offiziellen Aufzeichnungen und Dokumenten vor allem zu Rate ziehen. Andererseits lieferte aber R keineswegs bloß Auszüge aus den beiderseitigen Annalen. Er bietet ja u. a. viele Prophetengeschichten (I 13 und 14; 17 ff.; II 1—8), von denen, wie oben dargelegt, in den beiden Werken gewiß nichts zu lesen war. Gerade durch den bis zur Ermüdung wiederholten Hinweis auf die Annalen will R dem Leser stets vor Augen halten, daß es ihm nicht um politische Geschichte zu tun war. Diese sollte der wißbegierige Leser dort nachsehen.

Was hat R aus den Annalen entlehnt? Im allgemeinen werden wir nicht fehlgehen, wenn wir kurze, trocken und objektiv gehaltene Bemerkungen über politische Ereignisse diesen Quellen zuteilen, besonders wenn sie chronologisch datiert sind. Allerdings hat R das betreffende Datum oft durch allgemeine Flickworte wie אז (II 12, 18; 16, 5), בעת ההיא (II 18, 16), בימים ההם (II 10, 32) oder בימיו (cf. II 15, 18. 19) ersetzt. Die Regierungszahlen standen bereits in den Annalen, ebenso viele Synchronismen (Näheres darüber unter „Chronologie“). Manche von den letzteren hat R berechnet und beide Gruppen von Zahlen seinem festen Schema eingefügt.

Der sefer dibrê Šelomo wird ähnlich aufzufassen sein, wenngleich das Wort hajjamim fehlt, wohl nur wegen der Kürze (40 Jahre) der behandelten Periode. R will ebenso wie durch die Hinweise auf die beiden andern Werke auch I 11, 41 dem Leser eine Quelle der Information über die von ihm fast gänzlich verschwiegenen politischen Ereignisse aus Salomons Zeit an die Hand geben. Ob und inwieweit dem sefer dibrê Šelomo noch die eigentlichen Reichsannalen Salomons zugrunde lagen, läßt sich nicht mehr ausmachen. Cf. Näheres über den sefer dibrê Šelomo und die Stellung des R zu demselben unter „Komposition der Salomongeschichte" S. 327.

Die übrigen Quellen. Außer den Annalen stand dem Redaktor noch ein reiches Material zur Verfügung, aus dem er ganze Stücke mehr oder minder wörtlich herübernahm. In G 8, 53 wird beim salomonischen Spruch auch das „Buch der Lieder" zitiert. Doch dürften die betreffenden poetischen Worte samt Angabe jener Quelle bereits im Tempelweihbericht von R vorgefunden worden sein. Über die Quellen der Salomongeschichte und ihre Verarbeitung durch R wird S. 325ff. das Nötige bemerkt.

Von I 11 an läßt sich unschwer eine große Zahl quellenhafter Stücke herausheben, welche, sei es wegen ihres speziellen Inhalts (Prophetengeschichten), sei es wegen der Ausführlichkeit, Breite und Lebhaftigkeit der Darstellung, nicht gut auf die beiderseitigen Königsannalen zurückgeführt werden können, sondern anderweitigen Dokumenten entlehnt sein müssen. Hier folgt eine Übersicht derselben, während die nähere Darlegung für die literarkritischen Bemerkungen im Kommentar verspart bleibt:

Die Jerobeamgeschichte I 11, 26—28. 40; 12, 1—20 und vielleicht noch v. 25ff. Sie ist efraimitischen Ursprungs.

Eine judäische Prophetengeschichte I 12, 21—24. 33; 13, 1—32 (samt II 23, 16—18); vielleicht noch I 16, 1—4.

Eine israelitische Prophetengeschichte I 11, 29—39; 14, 1—18.

Die alte Eliasgeschichte I 17—19.

Die Ahabgeschichte I 20. 22 und II 3, 4ff.

Eine andere jüngere Eliasgeschichte I 21 und II 1, 2ff.

Die Elisäusgeschichten II 2 und 4, 1—8, 15; 13, 14—21. Sie stammen nicht aus einer Feder, sondern sind verschiedenartig zusammengesetzt.

Die Jehugeschichte II 9 und 10, 1—27.

Die Geschichte Jehoas' von Juda, wozu das Stück über die Tempelreparatur II 12, 5ff. und in Kap. 11 der Bericht A über den Staatsstreich gehört. Daneben geht ein anderswoher stammender Parallelbericht B.

Die Geschichte Joas' von Israel II 14, 8—14, vielleicht auch 13, 22. 24. 25a.

Die Ahazgeschichte II 16, 10ff.

Die Erzählung von der Gefährdung und Befreiung Jerusalems unter Sanherib II 18, 17—19, 37 samt den beiden Gedichten 19, 21b—28 und 29—31.

Der Bericht über die Krankheit Hizkias und die Gesandtschaft Merodachbaladans II 20, 1—7. 12—19.

Die Erzählung vom Schattenwunder II 20, 8—11.

Die Schilderung der Kultusreform unter Josias. Sie liegt II 22 und 23 vor.

Dazu tritt die eigene Erzählung des Redaktors über Jehojakin und Sedekia 24, 10—25, 21.

Aus welchen Schriften diese quellenhaften Stücke stammen, läßt sich nicht ausmachen. Die über die Könige von Juda beziehungsweise von Israel handelnden Abschnitte können einer ausführlichen, lebendig und breit geschriebenen, nicht bloß trocken und annalistisch gehaltenen Königsgeschichte (beziehungsweise zwei Königsgeschichten) entnommen sein. Ebenso können die prophetischen Stücke aus einem größeren Werke, einer Art prophetischer Enzyklopädie, stammen. So würde sich die Zahl der von R unmittelbar benutzten Schriften auf einige wenige reduzieren. Allein, da R, abgesehen von den Annalen, die Quellen seiner Kompilation nicht zitiert, kommen wir in diesen Fragen über bloße Vermutungen nicht hinaus.

Jedenfalls dürfte es kaum angehen, die obigen Stücke den beiden sefer dibrê hajjamim zuzuweisen. Dagegen spricht, wie schon bemerkt, nicht bloß der Titel, sondern besonders auch die Analogie mit ähnlichen literarischen Erzeugnissen der Assyrobabylonier. Am allerwenigsten aber vertragen die prophetischen Erzählungen eine solche Einreihung. Allerdings, je mehr Werke R als Vorlagen zur Verfügung hatte, um so durchgreifender mußte seine Tätigkeit sein, damit der oft spröde Stoff der Grundidee des ganzen Buches dienstbar gemacht werden konnte. Die detaillierte Analyse lehrt aber auch, daß die Eingriffe des R in der Tat sehr zahlreich, zuweilen sogar ziemlich tiefgehend sind.

Besonders hohen literarischen Wert haben unter den aufgewiesenen Einzelstücken z. B. I 1 (Geschichte von Salomons Thronbesteigung), 17—19 (Eliasgeschichte) und die plastische Schilderung II 9. 10 (Jehugeschichte).

Die Tendenz des Redaktors. Wie schon bemerkt, steht R auf dem Standpunkte des Deuteronomiums und betrachtet die ganze Königsgeschichte unter dieser Rücksicht. Insbesondere schwebt ihm die Einheit der Kultusstätte vor (Dt 12, 2ff.). Die Höhen gelten ihm infolgedessen als unerlaubt, selbst da, wo es sich um Orte des legitimen Jahvekults im Südreich handelt. Unter letzteren verstehen wir heilige Stätten, wie sie besonders in älterer Zeit öfter genannt werden, z. B. Sichem (Jos 24, 26), Mispa (Jud 20, 1), Betel (Jud 21, 2), Hebron (2 Sam 15, 7) und wohl noch andere wie Betlehem (1 Sam 16, 2), wo Jahve sicherlich auf „legitime" Weise, d. i. ohne Bild, ohne Aschera und Masseben, kurz ohne heidnische Zutaten verehrt wurde. Sodann hat R beständig das Verbot der Götterbilder (Dt 4, 16ff.) und der fremden Kulte im allgemeinen (Dt 12, 29ff.) vor Augen. Die ausschließliche Berechtigung des levitischen Priestertums bildet wie Dt 18, 1ff. auch bei R die Grundlage des einzig legitimen Gottesdienstes. Nach diesen Gesichtspunkten werden alle Könige taxiert. Die des Nordreichs sind sämtlich böse. Denn Jerobeam hat einen von der Zentralkultstätte in Jerusalem unabhängigen und noch dazu mit heidnischen Zutaten versetzten Kult in Betel und Dan eingeführt (I 12, 28). Das ist die „Sünde, zu der er Israel verführte", welcher alle Könige des Nordreiches frönten und an der Israel zugrunde ging. Diese Betrachtungs- und Beurteilungsweise ist bei R so scharf ausgeprägt, daß die Illegitimität des unlevitischen Priestertums daneben nur eine sekundäre Rolle spielt. Nur einmal (I 13, 33. 34) wird die Rekrutierung des Kultuspersonals aus Nichtleviten als Sünde des Hauses Jerobeam, nicht des Volkes, bezeichnet. — Im Südreich sind alle Könige böse, welche die Verehrung fremder Götter, sei es in Jerusalem oder auf den Höhen, gestatteten. Gerecht sind diejenigen, welche den Tempeldienst in Jerusalem beförderten und fremde Kulte verfolgten; doch haftet ihnen noch die Unvollkommenheit an, daß sie die Höhen, selbst solche, wo Jahve ohne heidnische Zutaten verehrt wurde, nicht abschafften. Nur Hizkia und Josias sind auch in dieser Beziehung tadellos.

Aus dieser deuteronomischen Betrachtungsweise ergibt sich der Grundgedanke des Buches: die Treue gegen Jahve wird be-

lohnt (I 3—10, demonstriert am Beispiel Salomons), der Abfall von Jahve, insbesondere von den Satzungen des Deuteronomiums, wird bestraft und führt zum Untergange (I 11 ff.). Dies lehrt vor allem die Geschichte des Nordreiches. Daher die bis zur Ermüdung wiederkehrende pessimistische Formel „er tat, was Jahve mißfiel" samt der Berufung auf die Sünde Jerobeams. Derselbe Grundgedanke bewahrheitet sich auch im Südreich. Um dies zu zeigen, faßt R Jahves Versprechen betreffend den ewigen Bestand der davidischen Dynastie (2 Sam 7, 11 ff.) bedingt auf (I 2, 4; 6, 12; 8, 25; 9, 4 ff. Cf. S. 223 zu 8, 19). Nur dann sollte das Königshaus und das Südreich Dauer haben, wenn die Herrscher die deuteronomische Treue gegen Jahve durch Erfüllung obenerwähnter kultischer Satzungen bewahrten. Allein dies war nach R nur bei 8 Königen und auch bei diesen nicht in vollem Maße der Fall. Die übrigen waren im Sinne des Deuteronomiums böse, so Manasse, Amon und die letzten Herrscher Joahaz, Jehojakim, Jehojakin und Sedekia. Gerade bei diesen kehrt darum, nicht ohne Absicht des R, die bei den Herrschern des Nordens gebräuchliche Phrase wieder: „Er tat, was Jahve mißfiel." Durch diese Gleichheit des Ausdrucks soll mit angedeutet werden, daß Juda wegen seiner Untreue demselben Endschicksal wie Israel verfallen mußte.

Diesem Grundgedanken entspricht auch die Auswahl des Stoffes. Vor allem mußte R der einzig legitimen Kultstätte, dem jerusalemischen Tempel, die gebührende Aufmerksamkeit schenken. Daher steht innerhalb der Salomongeschichte der Tempelbau im Zentrum der Darstellung, und später greift R immer wieder mit besonderer Vorliebe auf Ereignisse zurück, bei denen der Tempel irgendwie in Mitleidenschaft gezogen wurde: I 14, 26 ff.; 15, 18; II 11, 1 ff.; 12, 5 ff.; 14, 14; 15, 35; 16, 10 ff.; 18, 15 ff.; 22, 3 ff.; 24, 13; 25, 9. 13 ff. Es läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen, daß dabei eine Tempelgeschichte die Vorlage bildete. Vielmehr wußte R unter dem Eindruck der ihn beherrschenden Zentralidee aus den einzelnen ihm zu Gebote stehenden Quellen das auf den Tempel Bezügliche zu übernehmen.

Seinem Grundgedanken entsprechend mußte R ferner den Propheten in seinem Werke genügend Spielraum gewähren. Sie sind es ja, die im Namen Jahves Lohn und Strafe für Treue und Untreue gegen Jahve verheißen. Cf. I 11, 29 ff.; 13, 1 ff.; 14, 1 ff.; 16, 1 ff. Deshalb tritt Elias so mächtig in den Vordergrund. Er

ist der von Jahve berufene Gegner des Ahabhauses, das sich durch Einführung des offiziellen Ba'alkultes in potenziertem Maße gegen das Deuteronomium versündigt hat. — War nun einmal auf die Propheten besondere Rücksicht genommen, so war es ganz natürlich, daß R vielerlei sonstiges prophetisches Material beizog, durch welches auch besonders der Unterschied zwischen echten und falschen Jahvepropheten markiert werden sollte (so z. B. die Stücke I 20. 22). Denn die falschen Propheten waren, als R schrieb (bald nach 587), noch in frischer Erinnerung (cf. Jer 23, 9 ff.). Sie hatten ja König und Volk trotz der nahenden Auflösung des Reiches in eine falsche Sicherheit eingewiegt. — Von da griff dann R weiter auf die Idee hinüber, daß ein echter Jahveprophet für alle, die seine Weisungen befolgen, ein wahrer Segen werden könne und demonstrierte dies ausführlich am Beispiel des Elisäus (II 2 ff.).

Man könnte nun zunächst meinen, daß sich R durch Einschaltung von I 20 u. 22 sowie von II 2 ff. von seinem ursprünglichen deuteronomischen Grundgedanken entferne (um später bei Besprechung der Könige wieder zu ihm zurückzukehren). Denn in den eben bezeichneten Partien ist nicht vom Jahvekult die Rede, auch läßt sich das darin Erzählte nicht zu letzterem in direkte Beziehung setzen. Dieser Einwand trifft cum grano salis zu. Allein auch dort kommt immer wieder die allgemeine Idee zum Ausdruck: die Hinwendung zu Jahve d. i. das Vertrauen auf ihn und seine Propheten wird belohnt, die Abwendung von Jahve d. i. die Mißachtung der prophetischen Weisungen wird bestraft. Cf. z. B. I 20, 13 ff. 28 ff. Dagegen ibid. v. 42 und 22, 1 ff. Die ganze Elisäusgeschichte sowie die Gefährdung Jerusalems unter Sanherib (II 18, 17 ff.) ist unter dieser Rücksicht zu beurteilen. So hat demnach die Idee von der Treue und dem Abfall eine allgemeinere Gestalt in jenen Kapiteln angenommen. Es handelt sich dort nicht um Übung oder Unterlassung des vom Deuteronomium vorgeschriebenen oder verbotenen Kults, sondern um private Hingabe des Herzens an Jahve durch Vertrauen und Gehorsam gegen seine Weisungen. Doch auch dieser Gedanke ist in seiner Art deuteronomisch (Dt 6, 4 ff.), und auf der durch seine Verwirklichung bewirkten „Herzensungeteiltheit", die an den frommen Königen des Südens gerühmt wird, baute sich die deuteronomische Treue gegen Jahve auf. Cf. I 8, 61; 15, 14; II 20, 3.

Aus dieser Tendenz des R erklärt sich die Mangelhaftigkeit

der historischen Darstellung. Aus dem, was R an eigentlichen geschichtlichen Tatsachen über die einzelnen Herrscher beibringt, ist es ungemein schwer, ein halbwegs klares Bild der politischen Entwickelung beider Reiche zu gewinnen. Darum wird und muß unsere „Geschichte des Volkes Israel" ohne kaum zu erhoffende außerbiblische Entdeckungen großen Stils für immer ein bejammernswerter Torso bleiben. Besonders schmerzlich müssen wir die Lücken z. B. bei ʿOmri und Jerobeam II empfinden. Bei ihnen versagte eben die Detailapplikation des Prinzips: die Treue gegen Jahve wird belohnt, der Abfall bestraft. Denn diese Könige waren trotz ihrer Untreue gegen Jahve politisch bedeutend. Daher zog es R vor, über ihre Taten zu schweigen und begnügte sich mit dem Hinweis auf die Annalen.

Die beiden Königsbücher sind demnach weder eine Profan- noch eigentlich eine vollständige Kirchengeschichte Israels und Judas. Sie sind im wesentlichen ein religiös-didaktisches Werk, eine Kristallisierung jenes Grundgedankens von der Treue gegen Jahve und dem Abfall von ihm an einem bestimmten Quantum politisch-geschichtlichen und prophetischen Materials, welches R zu diesem Zwecke aus verschiedenen Schriften zusammengetragen hat, ohne damit eine halbwegs vollständige Profan- oder Kirchengeschichte liefern zu wollen. Gewiß gab es in den Quellen noch viel Stoff, den man in derselben Weise hätte darstellen können, allein R nahm aus der ganzen Fülle nur das heraus, was ihm besonders geeignet schien, und ließ vieles sehr passende Material, vielleicht in Rücksicht auf den vorausberechneten Umfang seines Buches weg. Letzteres hat, als Komposition des R, sicherlich keinen übermäßig hohen literarischen Wert. Die grell hervortretende Ungleichartigkeit in der Behandlung der einschlägigen Stoffe (bald übermäßig kurz, bald gemütlich breit, Überspringen ganzer Zeitepochen usw.) sowie der Mangel einer markanten, scharfen Zeichnung des historischen Hintergrundes stören, vom ästhetischen Standpunkt gesprochen, die Harmonie des Ganzen in hohem Grade. Wir dürfen allerdings nicht vergessen, daß das Werk nicht in Rücksicht auf uns und unsere verfeinerten Ansprüche, sondern mitten aus der Zeit heraus, für die es geschrieben ward, beurteilt werden muß. Es setzt nicht historisch geschulte, sondern naive Leser voraus, welche noch dazu unter dem gewaltigen, erschütternden Eindruck der unglücklichen Ereignisse vom Jahre 587 standen. — Immerhin verrät der Redaktor,

besonders in der Komposition der Salomongeschichte, einen hohen Grad von Geschicklichkeit und feines schriftstellerisches Gefühl.

Zeit und Persönlichkeit des Redaktors. Behufs Beantwortung der Frage, wann R schrieb, sind mehrere Momente von Wichtigkeit: a) II 24, 5 werden zum letztenmal die Annalen beim Tode Jehojakims zitiert. Das Zitat gehört zum Schema des R. Daraus folgt also, daß R nach dem Tode Jehojakims (598), frühestens etwa unter Sedekia sein Werk abfaßte. b) Andererseits berichtet R nichts über den Tod Sedekias (II 25, 7; anders Jer 52, 11), ebensowenig etwas über das Endschicksal Jehojakins. Denn II 25, 27 ff. ist ein Nachtrag von anderer Hand. Cf. S. XXXVIII oben und Literarkritisches zu II 24. 25. Wir brauchen somit den Abschluß der Königsbücher nicht tief ins Exil hinunterzusetzen. c) Die Zeit unmittelbar nach dem Falle Jerusalems 587 paßt besonders in Rücksicht auf I 8, 8 sehr gut: die Stangen der Bundeslade sind „bis auf den heutigen Tag" dort geblieben. Das Perfektum וַיִּהְיוּ ist absichtlich gewählt und weist auf den Zeitpunkt unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels hin. Vorher, da die Bundeslade noch vorhanden war, hätte der Schreiber וְהֵם („und sie sind dort") gesagt. Einige Jahre später, während des Exils, hätte „bis auf den heutigen Tag", עַד הַיּוֹם הַזֶּה, keinen richtigen Sinn. Nur für einen kurzen Zeitraum unmittelbar nach der Einnahme Jerusalems sind die Worte wahr. — Man beruft sich auf dieselbe Phrase auch in anderen Verbindungen, so I 9, 21 (das Fronverhältnis der Kanaanäer dauert „bis auf den heutigen Tag"). Dort kann die Bemerkung zwar auf R zurückgehen, sie kann aber unbeschadet ihrer Wahrheit auch älter als R sein und der Quelle angehören, so daß bezüglich der Zeit des R kein sicherer Schluß gestattet ist. In derselben Weise sind die übrigen Stellen zu beurteilen, an denen „bis auf den heutigen Tag" vorkommt: I 12, 19 (Abfall Israels vom Davidhaus); II 8, 22 (Abfall Edoms von Juda); I 9, 13 (Name Kabul); 10, 12 (Masse des Almuggimholzes); II 14, 7 (Name Jokteel); 16, 6 (Edomiter in Elat); 17, 23 (Exilierung der Nordstämme); II 2, 22 (Heilung der Quelle in Jericho); 17, 34. 41 (synkretistischer Kultus der Samaritaner). An allen diesen Stellen wird die Phrase so allgemein und unbestimmt gebraucht, daß sich ein fester Zeitpunkt für ihre Niederschrift nicht angeben läßt, ganz abgesehen davon, daß jene Notizen fast durchweg der Quelle und nicht R angehören. d) Die Zeit zu Beginn des Exils und nicht schon vor 587 wird besonders auch durch folgende Erwägung dringend nahe-

gelegt. Ein sehr markant hervortretender Grundgedanke des Buches ist: der Abfall von Jahve wird bestraft. Sollte er moralisch-didaktisch mit der ganzen ihm innewohnenden Wucht auf den Leser wirken, so mußte er an der Hand der Geschichte ganz konsequent bis ans Ende des judäischen Staatswesens durchgeführt werden. Vorher hätte das Werk des R keinen richtigen Abschluß haben können, und jener Lehrzweck wäre nur sehr unvollkommen erreicht worden. Erst die Katastrophe von 587 bot den eigentlichen Anlaß zur religiösen Pragmatisierung auch der judäischen Königsgeschichte. Nach der Abführung Jehojakins 598 bestand trotz jener Exilierung des Königs das davidische Reich noch einige Jahre weiter, und der gleichen Untreue gegen Jahve im Nordreich und Südreich entsprach im Süden noch nicht die gleiche Strafe. Erst 587 war das ganze Drama ausgespielt, und dieser Zeitpunkt konnte dann R zur Abfassung seines Werkes so recht eigentlich geeignet erscheinen.

Der Verfasser mag Jeremias nahegestanden haben. Dies ergibt sich aus auffallenden stilistischen Analogien. Wir lassen hier die wichtigsten folgen. Dabei sind alle jene Phrasen ausgeschlossen, die sich nicht nur in Kön und Jer, sondern auch in Dt finden. Diese können beiderseits aus Dt geschöpft sein. — Vgl. besonders:

אשלח מעל פני I 9, 7; Jer 15, 1. Dieselbe Phrase mit הסיר II 17, 23; Jer 32, 31.

הנני מביא רעה I 14, 10; 21, 21; II 22, 16. — Jer 6, 19; 11, 11; 19, 3. 15; 35, 17; 45, 5.

על כל גבעה גבהה ותחת כל עץ רענן I 14, 23; II 16, 4 — Jer 2, 20; ähnlich 3, 6. 13; 17, 2.

עבדי הנביאים II 9, 7; 17, 23; 24, 2 — Jer 7, 25; 25, 4; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4. Zuerst bei Amos 3, 7.

דם נקי II 21, 16; 24, 4 — ähnlich Jer 19, 4; 22, 17.

המקום הזה II 22, 16. Dies ist eine bei Jer häufige Wendung.

לשמה ולקללה II 22, 19; Jer 42, 18; 44, 22.

Auch der Grundgedanke von Kön: Der Abfall von Jahve wird bestraft, hat bei Jer einen großen Spielraum. Trotz alledem kann der Verfasser von Kön nicht einfachhin mit Jeremias identifiziert werden, wie dies im Talmud (Baba batra 15a) geschieht. Denn von R werden doch auch wieder Ideen geäußert, die nicht jeremianisch sind. Vergleiche I 8, 16 mit Jer 7, 12: Nach letzterer Stelle hat Jahve schon vor dem Tempel Salomons Silo als den Ort seiner Namensetzung betrachtet. Vgl. ferner I 8, 25 mit Jer

33, 17, wo vom ewigen, messianischen Bestand der Daviddynastie in denselben Ausdrücken die Rede ist, welche in Kön mit einer Bedingung eingeschränkt und materiell verstanden sind.

Über den Ort, wo R schrieb, läßt sich Folgendes konstatieren: Jedenfalls hat er sein Werk nicht in Babylon, jenseits des Eufrat, abgefaßt. Das beweist vor allem der durchgängige Gebrauch des judäischen Kalenders (Herbstanfang) bis ans Ende. Cf. Näheres im Kommentar zu II 24, 12; 25, 1. Nur II 25, 27 liegt die babylonische Zählung vor; aber eben deshalb ist II 25, 27—30 späterer Zusatz, der nicht von R stammt. Die Exulanten rechneten, wie Ezechiels Angaben lehren, das Jahr nach babylonischem Brauch vom Nisan an. — Sodann ist die Phrase מעבר לנהר I 14, 15 zu beachten, welche R auf das östliche Ufer des Eufrat anwendet, also vom palästinensischen Standpunkte aus. — In Ägypten hat R kaum geschrieben. Denn die Nachricht über die Auswanderung dorthin (II 25, 22 ff.) stammt nicht von ihm, sondern ist aus Jer exzerpiert, und einen andern, triftigen Grund kann man überhaupt nicht vorbringen. — Es bleibt also nur Palästina als Abfassungsort übrig. R war einer von den im Lande Zurückgebliebenen, er gehörte somit zur דלת הארץ (II 25, 12). Auffallend ist, daß die Phrase „bis auf den heutigen Tag" dreimal in Rücksicht auf Edom gebraucht wird (II 8, 22; 14, 7; 16, 6). Will man sie dem R zuweisen (wozu allerdings keine Notwendigkeit vorliegt), so gehörte R vielleicht zu jenen, welche sich zeitweilig nach Edom geflüchtet hatten und nach dem Abzug der Assyrer wieder zurückkehrten (Jer 40, 11). Doch ist dies eben bloße Vermutung.

Im Obigen haben wir stillschweigend vorausgesetzt, daß vor R kein früherer deuteronomischer Redaktor anzunehmen sei, welcher den Stoff der Königsbücher bereits in eine Einheit gebracht und (teilweise) deuteronomisiert hätte, sondern daß eben unser R diese Arbeit als erster geleistet habe. Diese Voraussetzung ist nicht unbillig. Denn erstens läßt sich für eine solche Arbeitsteilung kein triftiger Grund vorbringen. Worauf hätte sich die Tätigkeit des Vorredaktors erstreckt? Entweder war die Grundidee der ganzen Schrift (die Treue gegen Jahve wird belohnt, der Abfall bestraft) in der vom Vorredaktor hinterlassenen Schrift noch nicht vorhanden. Dann mußte eben die Tätigkeit des R so durchgreifend sein, daß wir auf die Annahme einer Vorredaktion verzichten können. Oder jener Gedanke war in der Vorlage des R schon ausgedrückt. Doch dann hätte der Vorredaktor sein Werk als sehr

unvollkommenen Torso hinterlassen müssen. Es fehlte darin noch die durchgängige Applikation jenes moralischen Prinzips auf Juda bis zum Falle Jerusalems. Dies ist aber nicht nur vom literarischen, sondern auch vom psychologischen Standpunkt unwahrscheinlich. Sodann hätte solch ein deuteronomischer Vorredaktor erst nach 621 auftreten können. Denn erst von diesem Zeitpunkt an wurde das Deuteronomium in weiteren Kreisen wieder bekannt. Somit wären jene angebliche deuteronomische Vorredaktion und die spätere Arbeit des R innerhalb eines Zeitraums von ca. 30 Jahren (ca. 621—587) unterzubringen. Dies klingt wiederum von vornherein recht unglaubwürdig. Vorredaktor und Redaktor hätten sich ohne Zweifel persönlich gekannt. R hätte vom Vorredaktor das unfertige Werk samt dem Quellenmaterial übernommen (noch zu 598 werden die Annalen zitiert), hätte seine Zusätze gemacht (welche?) und sich dabei in die Ideen des Vorredaktors so eingelebt, daß er nicht auf den Einfall gekommen wäre, mit Hilfe der Quellen etwas Besseres und Vollständigeres zu liefern. Dabei hätte R das Werk jedenfalls fortsetzen müssen. Und doch läßt sich am Ende des Buches (vor II 25, 21) eine Fortsetzungsnaht nicht konstatieren. Gerade die letzten Kapitel 24 und 25 weisen vielfach Berührungspunkte mit früheren Partien auf. Überhaupt macht die Redaktion der Königsbücher den Eindruck der Einheitlichkeit und Konsequenz, wie die Arbeit eines einzigen Schriftstellers. Ja gerade diese Gleichartigkeit der Anschauung und Stilisierung, die in den redaktionellen Zutaten des ganzen Werkes unverkennbar hervortritt, setzt uns in den Stand, von den Beiträgen des R die späteren, nachexilischen Glossen eines jüngeren Redaktors oder vielmehr Glossators zu scheiden.

Jüngerer Redaktor (Rj). Es gibt eine Reihe Stellen, die nicht von R stammen können, auch nicht den Quellen angehören, sondern spätere Einschiebsel sein müssen. Bei ihrer Eruierung muß man jedoch Sparsamkeit walten lassen und nur dort Zusätze annehmen, wo solche der Kontext mit guten Gründen fordert. Es läßt sich nun nicht positiv nachweisen, daß alle anzuführenden Zutaten von einem und demselben Schriftsteller stammen. Allein sie lassen sich doch immerhin unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt zusammenfassen und verraten sich dadurch als Arbeit eines Schriftstellers. Wir nennen ihn den jüngeren Redaktor (Rj), obwohl dieser Ausdruck strenggenommen zu viel besagt. Denn von einer eigentlichen Redaktion wie bei R kann keine Rede sein. Es

handelt sich vielmehr um einen Glossator, der in das innere Gefüge der einzelnen Stücke untereinander überhaupt nicht mehr eingreift, sondern zum fertigen Buche nur kürzere Notizen hinzufügt, welche noch dazu nicht besonders zahlreich sind, nämlich: I 4, 20; 5, 4; 8, 27. 29. 44—51. 59. 60; 11, 1b. 8a. 10. 13. 32; 15, 4. 5; vielleicht 16, 7; 21, 20bβ. 25. 26; 22, 38; II 10, 29; 12, 22aα; 13, 4—6. 23; 14, 17. 26. 27; vielleicht 16, 3bβ. 4; 17, 7—18; wohl auch 17, 29—33; 21, 2b. 3bβ. 4. 6. 7—15. 21. 22; 22, 5b—7; 23, 26. 27; 24, 3, 14. 20a; 25, 22—30.

Die Arbeit dieses Glossators läßt sich ungefähr folgendermaßen charakterisieren: a) Er führt die Ideen des R in manchen Punkten weiter; so mildert er z. B. das Paradoxon, daß Jerobeam II trotz seiner Gottlosigkeit Erfolg hatte, ja der eigentliche Retter Israels war, durch den Hinweis darauf, daß Jahve mit seinem Volke Erbarmen üben wollte. Cf. II 13, 4—6. 23; 14, 26. 27. Daß Juda zugrunde gehen mußte, führt er abgesehen von den Sünden der meisten, besonders der letzten Könige, spezieller und ausdrücklicher auf die Sünde Manasses zurück. Daher die längere Reflexion II 21, 7—15, sowie 23, 26. 27 und 24, 3. 20a. b) Er bringt Zusätze bei, welche besonders die nachexilischen Verhältnisse berücksichtigen sollen. So verdeutlicht er die Ausdehnung der salomonischen Herrschaft dem nachexilischen Leser in I, 5, 4. עבר הנהר ist dort die offizielle persische von den Assyrobabyloniern entlehnte Terminologie zur Bezeichnung der syrischen Länder, die auch ins Ezrabuch übergegangen ist. Cf. dagegen denselben Ausdruck für die Gegenden östlich vom Eufrat von R in I 14, 15 gebraucht. — Er legt Salomon einen entsprechenden, das nachexilische Judentum betreffenden Passus I 8, 44—51 in den Mund und bildet die Vorstellung von Jahves Gegenwart in Rücksicht auf den nachexilischen, der Bundeslade entbehrenden Tempel in I 8, 27. 29 entsprechend um. c) Andere Glossen dienen der bloßen Verdeutlichung und schärferen Betonung oder Ausmalung dessen, was schon R ausgesprochen hat, z. B. I 11, 10. 13. 32; 21, 25. 26; II 10, 29; 17, 7—18. Manchmal sind es Harmonisierungsversuche wie I 22, 38; II 14, 17. d) Zuweilen bietet Rj aber auch inhaltlich Neues, so II 12, 22aα; 17, 29—33; 24, 14; 25, 22—30. e) Seine Sprache zeigt, wie die des R, Verwandtschaft mit Jeremias. Vgl. besonders folgende charakteristische Stellen: II 17, 13: העיד ב Jer 11, 7. שובו מדרכיכם Jer 18, 11; 25, 5; 35, 15. עבדי הנביאים Jer 7, 25; 25, 4. — V. 14: ולא שמעו Jer 7, 26; 11, 8. ויקשו את־ערפם

Jer 7, 26; 17, 23; 19, 15. — V. 15: ויהבלו Jer 2, 5. — V. 18: ויסרם מעל פניו Jer 32, 31. — II 21, 12: תצלנה שתי אוניו Jer 19, 3. — V. 14: לבז ולמשסה Jer 30, 16. Auch Ezechiel hat Rj gekannt, wie vielleicht der Gebrauch des speziell ezechielischen (dort 39 mal) גלולים lehrt: I 21, 26; II 17, 12; 21, 11. 21. — Vgl. endlich die aramäischen Anknüpfungen וצוה I 11, 10; והגלה II 24, 14; ושנא II 25, 29 und wohl manches in II 23. Doch kommen dergleichen Anomalien, soweit sie nicht durch Abschreiber verursacht sind, auch schon bei R vor. Cf. II 14, 7. Manchmal kann man diesbezüglich im Zweifel sein, ob R oder Rj spricht, z. B. II 18, 4.

Wegen II 25, 27 ff. konnte Rj frühestens ca. 560 geschrieben haben, wahrscheinlich aber gehört er in eine viel spätere Zeit. Cf. I 5, 4 die Erwähnung von Thapsakus und עבר הנהר = Syrien, wie nach dem Exil bei Ezra 4, 10. 11. 16. 17. 20; 6, 6. 8. 13; 7, 21. 25; 8, 36; Neh 2, 7. 9; 3, 7. Ferner stammt die Einlage I 8, 44 ff. aus einer Zeit, da sich die Juden in und um Jerusalem als eine einheitlich organisierte Gemeinde fühlten, während die in der Verbannung Zurückgebliebenen nicht mehr ernst an die Heimkehr dachten und sich mit ihrem Los in der Fremde versöhnt hatten (I 8, 50). Das paßt ungefähr auf die Zeit zwischen 500 und 400. Näheres läßt sich nicht ausmachen. Daß Rj hinter II 25, 30 nichts über das Ende des Exils bemerkt, spricht nicht gegen diesen Ansatz. Eine solche Notiz lag außerhalb des Rahmens des ganzen Werkes und paßte nicht zum Grundgedanken von der Vernichtung des Nord- und Südreiches wegen der Abkehr von Gott. Das Endschicksal Jehojakins konnte dagegen füglich berücksichtigt werden. Der Tod wird ja bei allen Königen berichtet.

Auch nach Rj wurden noch verschiedene Glossen in die Königsbücher aufgenommen. Während sich die Tätigkeit des Rj unter gewissen Gesichtspunkten als eine einheitliche begreifen läßt, ist dies bei diesen Nachträgen nicht mehr der Fall. Sie mögen von verschiedenen Händen stammen. Vgl. insbesondere die Füllungen in I 8, 1—5; 8, 30; die Notiz רחוקה או קרובה in 8, 46 (cf. unten S. 235); ferner die heterogenen Elemente in I 12, 32. 33; 14, 14b; 16, 7b; 18, 31b; 19, 9b. 10; 21, 10—13; 22, 28b; II 7, 18—20; 9, 15a. 29; 13, 12. 13; 15, 30b; 17, 19. 20 und 34—40; endlich 18, 9—12 u. a. m. — Über alle diese Stellen läßt sich kein einheitliches Urteil fällen. Vieles von diesem späten Material besteht nur aus einigen Worten und wird im Kontext ohne weiteres als störende Zutat empfunden. Beachtenswert sind

z. B. die Bemerkungen II 17, 19. 20 und 34—40, insofern sie den im Vorhergehenden entwickelten Gedanken irgendwie fortführen. Andere sind hingegen bloße Dubletten d. i. wörtliche oder fast wörtliche Wiederholungen früherer Verse, die ursprünglich vielleicht am Rande standen und durch spätere Textrezensenten, oft nach Vornahme gewisser Adaptierungen, in den eigentlichen Text gerieten, wo sie völlig entbehrlich sind und unbeschadet der Integrität des Buches fehlen könnten, z. B. II 7, 18—20. Cf. Näheres im Kommentar.

Demnach haben wir, ganz im Gegensatz z. B. zu Stade (Regenbogenbibel), das nachexilische Material in den beiden Königsbüchern auf ein Minimum reduziert. Und in der Tat, die nachexilischen Zusätze des Rj sowie die noch späteren Glossen lassen sich als solche im Kontext unschwer erkennen. Alles übrige ist zwar eine Kompilation, die aber den Stempel einheitlicher Redigierung (durch R) an sich trägt. Teile, welche sich der Idee des ganzen Werkes als weitläufige Exkurse nicht anzupassen scheinen, sind neben der Ahabgeschichte besonders die über Elias und Elisäus handelnden Kapitel, weshalb auch Stade bei ihnen eine nachexilische Überarbeitung (und Einfügung in die Königsbücher) annimmt. Allein gerade in diesen Partien läßt sich ein ursprünglicher Kern und eine spätere Redaktion absolut nicht scheiden. Sie wurden fast ohne alle Änderung en bloc in die Königsbücher herübergenommen und sind noch dazu relativ alt, so daß sie längst im jetzigen Wortlaut vorhanden waren, als R an seine Arbeit ging. Für eine spätere (nach R) Einschaltung derselben läßt sich kein Grund finden. Wer hätte sie eingefügt? Rj nicht, denn seine Zutaten sind sonst als solche leicht erkennbar und extensiv unbedeutend. Also wäre zwischen R und Rj noch ein Zwischenredaktor anzunehmen, und damit verstrickt man sich bei der Lösung des literarkritischen Problems unnützerweise in neue Schwierigkeiten.

III. Einiges zur Literatur.

Aus altchristlicher Zeit stammen nur zwei Erklärungen der Königsbücher: der Kommentar Ephrems (Op. syr. 1, 331 ff.) und Theodorets „Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon". Von andern Vätern haben wir nur gelegentliche Bemerkungen zu einzelnen Stellen (meist in moralisierendem Sinne gehalten), die man z. B. bei Cornelius a Lapide nachlesen kann. Apokryph sind

die früher als hieronymianisch geltenden „Quaestiones hebraicae in libros Regum et in libros Paralipomenon“ (vermutlich erst aus dem 8. Jahrhundert) sowie ein Kommentar, den man früher Eucherius von Lyon († 450?) zuschrieb (wahrscheinlich aus dem 9. Jahrhundert).

Im Mittelalter wurde den Königsbüchern bereits eine ziemlich rege Aufmerksamkeit seitens der Exegeten gewidmet. Außer der glossa ordinaria des Walafridus Strabo († 849) und der glossa interlinearis des Anselm von Laon († 1117) kommen die Arbeiten einer ganzen Reihe von Schriftstellern in Betracht und stellen dazu oft nur einen Teil eines größeren Gesamtkommentars über die ganze heilige Schrift oder eine Gruppe von biblischen Büchern dar. Vgl. besonders: Beda († 735, Quaestiones in libros Regum), Angelomus († um 855, Stromata in 4 libros Regum), Rabanus Maurus († 856), Hugo von St. Victor († um 1141), Richard von St. Victor († um 1173), Hugo a St. Caro († 1262?), Nikolaus von Gorran († 1295), Petrus Aureolus († 1322), Nikolaus von Lyra (Lyranus, † 1340), Alfons Tostatus († 1455) und Dionysius Carthusianus († 1471).

Besonders seit dem 16. Jahrhundert wurde das Studium der Königsbücher katholischerseits eifrig gepflegt. Vielfach mangelt zwar noch die sprachlich-orientalistische Schulung, doch gibt es unter den diesbezüglichen literarischen Erscheinungen jener Zeit Werke, die nicht etwa nur hinsichtlich der aufgewendeten Mühe und des voluminösen Äußern, sondern vor allem wegen der Gründlichkeit und Gelehrsamkeit, mit der die einschlägigen Fragen behandelt werden, alle Achtung verdienen. Eine gute Zahl von Notizen und Erklärungsversuchen, die in unseren Kommentaren gang und gebe sind, stammt aus jener Literaturepoche. Die nennenswertesten Erklärer der Königsbücher sind etwa folgende: Thomas de Vio (Cajetanus, † 1534), Franz Watebled (Vatablus, † 1547, mehr Glossator), Emmanuel Sa († 1596, Notationes in totam Scripturam sacram), Nikolaus Serarius († 1609), Franz de Mendoza († 1626), Thomas Malvenda († 1628), Gaspar Sanchez († 1628. Calmet: Omnium, quos noverim, interpretum praestantissimus), Jakob Tirinus († 1636), Thomas de Pineda († 1637, De rebus Salomonis regis libri octo), Cornelius a Lapide († 1637), Jakob Bonfrère († 1643), Johannes de la Haye († 1661, Biblia magna, 5 Fol., Paris 1643; Biblia maxima, 19 Fol., Paris 1660 — große Sammelwerke aus früheren Kommentaren), Jakob Duguet († 1733, Expli-

cation des livres des Rois, Paris 1738), August. Calmet († 1757, La s. bible en latin et en français avec un commentaire littéral et critique, 23 Bände, Paris 1707 ff.).

Von älteren akatholischen Werken seien die Kommentare von Jean Le Clerc (Clericus, † 1736), Schulze, Höpfner, Augusti und Maurer angeführt. Aus neuester Zeit: Thenius, Die Bücher der Könige[2] 1873, Keil, Die Bücher der Könige[2] 1876, Bähr (Kommentar in Langes theolog.-homilet. Bibelwerk) 1868, Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige (in Strack-Zöcklers Komm.) 1887, Reuß, Das Alte Testament, I, 1892, 280 ff., Benzinger, Die Bücher der Könige (in Martis „Kurzem Handkommentar") 1899, Kittel, Die Bücher der Könige (in Nowacks Handkomm.) 1900. — Farrar, The books of Kings (in Expositor's Bible) 1893—94, Barnes, Kings 1 and 2, Cambridge 1908, Maclaren, Second book of Samuel and the books of Kings to 2 Kings 7, London 1906, und dazu derselbe: The second book of Kings from chap. 8 and the books of Chronicles usw., London 1908. Kautzsch, Die heilige Schrift des Alten Testaments[3]. — Sodann: Clair, Les livres des Rois 1879. Loch und Reischl, Hl. Schrift[2] 1883. Neteler, Das dritte und das vierte Buch der Könige der Vulgata und des Urtextes übersetzt und erklärt, Münster 1899.

Zur Literarkritik vgl. (außer den bekannten Einleitungsschriften) besonders: Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes 1, 2 (deutsch von Weber, 1890). Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher (3. Aufl. 1899). Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen (1892) S. 1 ff. Holzhey, Das Buch der Könige (1899). Kittel, Geschichte des Volkes Israel (2. Band[2] 1909, am betreffenden Orte). Stades kleinere Aufsätze in ZATW (vgl. unten).

Zur Textkritik vgl.: Stade-Schwally, The books of Kings in Hebrew (1904, Regenbogenbibel). Burney, Notes on the Hebrew text of the books of Kings (Oxford 1903). Grätz, Emendationes in . . . Vet. Test. (1892). Perles, Analekten zur Textkritik des A. T. (1895). Stades Aufsätze in ZATW 1883 ff. Beiträge von Winckler in Alttestam. Untersuchungen, Altoriental. Forschungen, Kritische Schriften. — Sodann: Rahlfs, Septuaginta-Studien, Heft 1 und 3 (vgl. oben). Silberstein, Über den Ursprung der im Cod. Alex. und Vat. des dritten Königsbuches der alexandrinischen Übersetzung überlieferten Textgestalt in ZATW 1893, 1 ff. und 1894, 1 ff. Cheyne, Critica biblica. First and second Kings

(London 1904. In der bekannten willkürlichen Art gehalten). Burkitt, Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila, Cambridge 1897. Berlinger, Die Peschitta zum 1. Buch der Könige, Berlin 1897. Barnes, The Peshitta version of 2 Kings im Journal of theological studies 6, 220 ff. und 11, 533 ff. Morgenstern, Die Scholien des Gregorius Abulfarag . . . zum Buch der Könige, Berlin 1895. — Die Bibelausgaben von Ginsburg (2. Aufl. London 1906) und Kittel. Baer (et Delitzsch), Liber Regum 1895.

Zur Geographie vgl. z. B. Buhl, Geographie des alten Palästina. Nagl, Die nachdavidische Königsgeschichte Israels, Wien und Leipzig 1905. Döller, Geographische und ethnographische Studien zum 3. und 4. Buche der Könige, Wien 1904. Mommert, Topographie des alten Jerusalem I—IV (reiche Literaturauszüge). Kuemmel, Materialien zur Topographie des alten Jerusalem samt der Karte. Smith, Jerusalem, London 1908. Merill, Ancient Jerusalem, London 1908. Eusebius, Onomastica sacra ed. de Lagarde[2] (1887) und ed. Klostermann (1904). — Aufsätze verschiedenen Inhalts in ZDPV, ZATW, PEFQ, MNDPV.

Zur Geschichte und Archäologie sind die einschlägigen Gesamtdarstellungen zu vergleichen. Manche Einzeluntersuchungen gehören hierher, z. B. Färber, König Salomon in der Tradition, Straßburg 1902. Alt, Israel und Ägypten, Leipzig 1909. Happel, Jehu (Theol.-prakt. Monatschrift 1905). Erbt, Jeremia und seine Zeit, Göttingen 1902. Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, Göttingen 1908. Schiffer, Die Aramäer, Leipzig 1911. Im allgemeinen vgl. Winckler-Zimmern, Die Keilinschriften und das Alte Testament[3]. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[2].

Über den Tempelbau vgl. außer den Kommentaren und den Handbüchern der Archäologie z. B. die Zusammenstellung der älteren Literatur bei Vigouroux, La bible et les découvertes modernes, III. Anregende Gedanken finden sich besonders in den französischen Monographien von De Vogüé, Le temple de Jérusalem (Paris 1864) und Chipiez-Perrot, Le temple de Jérusalem et la maison du Bois-Liban (Paris 1889). Schick, Beit el Makdas (1887) und Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit (1896). O. Wolff, Der Tempel von Jerusalem und seine Maße, Graz 1887. Friedrich, Tempel und Palast Salomos, Innsbruck 1887. (Die beiden letztgenannten Werke ent-

halten zwar interessante, aber nur mit Vorsicht und teilweise zu benutzende Kombinationen. Cf. ZDPV 12, 136ff.) — Neuere französische und englische Monographien von Pailloux (Paris 1885), Paine (London 1886), Robins (London 1887), Guinaud (Lyon 1888). — Prestel, Die Baugeschichte des jüdischen Heiligtums und der Tempel Salomons, Straßburg 1902.

Zu den salomonischen Geräten vgl. Stade in ZATW 1883, 159ff. und 176ff.; Geschichte des Volkes Israel I 337; ZATW 1901, 143ff. — Kosters in Theol. Tijdschrift (Leiden) 1879, 455ff. Furtwängler, Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften (philos.-philol. und hist. Klasse) 1899, 411ff. Kittel, Studien zur hebräischen Archäologie 1908, 189ff.

Zur südarabischen Frage (Minäer, Sabäer, Muṣri) außer KAT[3]: Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, München 1890ff., Altisraelitische Überlieferung, München 1897. — Winckler in MVAG 1898, 1ff. 169ff. O. Weber in MVAG 1901, 1ff. H. Grimme, Mohammed (Weltgeschichte in Charakterbildern), München 1904. Hartmann, Die arabische Frage, Leipzig 1909.

Zum Zuge Sanheribs nach Palästina: Winckler, in AU und KAT[3]. Nagel, Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem, Leipzig 1902. Prášek in MVAG 1903, 113ff. Breme, Ezechias und Senacherib, Freiburg i. Br. 1906. Götzel in BZ 1908, 133ff. (dort sonstige Literatur). — Kittel, Geschichte des Volkes Israel II[2], Beilage, S. 559ff.

Nützliche Information bieten die Bibelwörterbücher (Guthe, Riehm, Cheyne-Black, Hastings, Vigouroux, Hagen).

Zu den übrigen Fragen findet sich am betreffenden Orte das Nötige vermerkt [1]).

---

[1]) Eine Abhandlung über die biblische Chronologie, daraufbezügliche Tabellen und ein Register zum ganzen Kommentar werden dem 2. Halbband beigegeben werden.

KOMMENTAR.

Erster Teil.

Geschichte Salomons.

Erstes Buch.

Kap. I. Salomon wird König.

1 Der König David war nun ein hochbetagter Greis geworden und obwohl man ihn in Decken einhüllte, so konnte er sich doch nicht mehr erwärmen. 2 Da sprachen seine Würdenträger zu ihm: Man sollte für den königlichen Herrn ein Mädchen suchen, das noch Jungfrau ist, damit sie ihm aufwarte und als Pflegerin diene. Wenn die dann an deinem Busen liegt, wird der königliche Herr schon warm werden. 3 Da suchte man im ganzen israelitischen Land nach einem [besonders] schönen Mädchen, fand die Abisag aus Sunem und brachte sie zum König. 4 Dieses Mädchen war aber ganz besonders schön. Sie wurde also des Königs Pflegerin und bediente ihn, aber der König wohnte ihr nicht bei. 5 Adonias aber, der Haggit Sohn, verstieg sich so weit, daß er dachte: Ich bins, der König wird! Drum schaffte er sich Wagen und Reiter sowie 50 Vorläufer an. 6 Sein Vater war ihm aber sein Leben lang nie zu nahe getreten, daß er ihm etwa gesagt hätte: Warum tust du so etwas? Dazu war er noch besonders schön von Gestalt und von Geburt der nächste nach Absalom. 7 Und er pflegte Unterhandlungen mit Joab dem Sohne der Seruja und mit dem Priester Ebjatar, so daß sie als Parteigänger Adonias' Sache unterstützten. 8 Der Priester Sadok hingegen, Benajahu, Sohn Jehojadas, der Prophet Natan sowie Simei und Rei und die Helden Davids hielten es nicht mit Adonias. 9 Da ließ Adonias Schafe, Rinder und Mastvieh beim Schlangenstein seitwärts von der Rogelquelle schlachten und während er alle seine Brüder, die königlichen Prinzen, und alle Judäer, die in königlichen Diensten standen, eingeladen hatte, 10 lud er den Propheten Natan, Benajahu, die Helden, sowie seinen Bruder Salomon nicht ein. 11 Da sprach Natan zu Batseba, Salomons Mutter, also: Du hast wohl gehört, daß Adonias, der Haggit Sohn, König geworden und zwar ohne daß unser Herr

David darum weiß! 12 Nun also, ich will dir einen Rat geben, wie du dein eigenes und deines Sohnes Salomon Leben retten kannst. 13 Gehe hinein zum König David und sage ihm: Du hast doch in eigener Person, mein Herr und König, deiner Magd also zugeschworen: Dein Sohn Salomon soll nach mir König werden und er ist es, der meinen Thron besteigt. Wie kommt's nun, daß Adonias König geworden? 14 Während du dann noch an Ort und Stelle mit dem Könige redest, will ich nach dir hineinkommen und deine Rede zu Ende führen. 15 Da ging Batseba zum König hinein ins Gemach. Der König aber war sehr alt und Abisag aus Sunem wartete dem Könige auf. 16 Als nun Batseba sich verneigt und vor dem Könige niedergeworfen hatte, fragte der König: Was ist dein Anliegen? 17 Da sagte sie zu ihm: Herr, du hast in eigener Person bei Jahve, deinem Gott, deiner Magd zugeschworen: Dein Sohn Salomon soll nach mir König werden und er ist's, der meinen Thron besteigt. 18 Aber nun ist ja Adonias König geworden und du, *mein königlicher Herr, solltest darum nicht wissen? 19 Er hat ja Rinder, Mastvieh und Schafe in Menge schlachten lassen und während er alle königlichen Prinzen, den Priester Ebjatar und den Heerführer Joab einlud, hat er deinen Diener Salomon nicht eingeladen. 20 Auf dich nun, mein königlicher Herr, sind die Augen von ganz Israel gerichtet, daß du ihnen kund tuest, wer denn eigentlich den Thron des königlichen Herrn nach ihm besteigen soll! 21 Ansonsten werden, wenn mein Herr und König sich zu seinen Vätern gelegt, ich und mein Sohn Salomon als Schuldige dastehen. 22 Plötzlich, während sie noch mit dem Könige redete, kam der Prophet Natan herzu. 23 Und man meldete dem König: Der Prophet Natan ist da! Als er nun vor den König getreten und sich mit dem Gesicht zur Erde vor dem König niedergeworfen hatte, 24 sprach Natan: Mein Herr und König! Du selbst mußt dich geäußert haben: Adonias soll nach mir König werden und er ist's, der meinen Thron besteigt. 25 Er hat sich ja heute hinunterbegeben, hat Rinder, Mastvieh und Schafe in Menge schlachten lassen und alle königlichen Prinzen und Heerführer sowie den Priester Ebjatar eingeladen. Da schmausen und zechen sie nun vor ihm und lassen Adonias als König hochleben. 26 Mich selbst hingegen, deinen Diener, den Priester Sadok, Benajahu, den Sohn Jehojadas, sowie deinen Diener Salomon, hat er nicht eingeladen. 27 Wenn diese Geschichte wirklich von meinem Herrn und König ausgegangen, so hast du also deinen Dienern nicht zu wissen getan, wer eigentlich*

den Thron des königlichen Herrn nach ihm besteigen soll. 28 Da ergriff der König David das Wort und sagte: Rufet mir die Batseba! Sie trat vor den König und blieb vor ihm *stehen. 29 Darauf sprach der König folgenden Schwur aus: So wahr Jahve lebt, der mein Leben aus jeglicher Not errettet, 30 so wie ich es dir zugeschworen bei Jahve, dem Gotte Israels, daß nämlich dein Sohn Salomon nach mir König werden und kein anderer als er meinen Thron besteigen soll, also will ich es noch heute geschehen lassen! 31 Da verneigte sich Batseba mit dem Gesichte zur Erde und warf sich vor dem Könige nieder mit den Worten: Mein königlicher Herr David möge immerdar leben! 32 Darauf gebot der König David: Bestellt den Priester Sadok, den Propheten Natan und Benajahu, Jehojadas Sohn, zu mir! Als sie nun vor dem Könige erschienen waren, 33 gebot ihnen der König: Laßt die Diener eures Herrn mit euch gehen, setzet meinen Sohn Salomon auf mein eigenes Maultier und geleitet ihn hinunter zum Gihon! 34 Drauf soll ihn dort der Priester Sadok und der Prophet Natan zum König über Israel salben, und ihr lasset [dazu] die Trompete erschallen und rufet: Der König Salomon soll leben! 35 Sodann zieht ihr hinter ihm her wieder herauf, und er soll hineingehen und sich auf meinen Thron setzen! Kein anderer als er soll an meiner Statt König werden. Ihn habe ich ja dazu bestellt, daß er Fürst sei über Israel und Juda! 36 Da antwortete Benajahu, Jehojadas Sohn, dem König und sprach: So sei es! Das walte Jahve, der Gott meines Herrn und Königs! 37 So wie Jahve meinem königlichen Herrn beistand, also möge er Salomon beistehen und seinen Thron noch erhabener machen als den Thron des königlichen Herrn David! 38 So begab sich denn der Priester Sadok hinunter samt dem Propheten Natan und Benajahu, dem Sohn Jehojadas, sowie den Kretern und Pletern: Nachdem sie Salomon auf das Maultier des Königs David gesetzt, führten sie ihn zum Gihon. 39 Der Priester Sadok hatte das Ölhorn aus dem Zelte geholt und salbte nun Salomon. Da ließ man die Posaune ertönen und alles Volk rief: Der König Salomon soll leben! 40 Darauf zog alles Volk hinter ihm her wieder hinauf. Dabei spielten die Leute auf Flöten und äußerten so laute Freude, daß von ihrem Geschrei schier die Erde barst. 41 Das hörte Adonias samt allen Gästen, die er um sich hatte, da sie eben mit dem Schmause fertig waren. Als aber Joab den Klang der Trompete vernahm, rief er: Warum ist die* ganze *Stadt in Aufregung? 42 Er redete noch und schon kam Jonatan, der Sohn*

des Priesters Ebjatar, daher. Da rief Adonias: Willkommen! Du bist ja ein wackerer Mann und bringst gewiß frohe Mär! 43 Doch Jonatan antwortete Adonias also: Jawohl! Unser königlicher Herr David hat Salomon zum König gemacht. 44 Es schickte nämlich der König mit ihm den Priester Sadok, den Propheten Natan, Benajahu, den Sohn Jehojadas, sowie die Kreter und Pleter. Die setzten ihn auf das Maultier des Königs. 45 Und dann haben ihn der Priester Sadok und der Prophet Natan zum König am Gihon gesalbt und sind von dort im Jubel wieder hinaufgezogen, so daß die Stadt in Erregung geriet. Das war der Lärm, den ihr gehört habt. 46 Auch hat sich Salomon bereits auf den königlichen Thron gesetzt. 47 Sodann sind die königlichen Würdenträger erschienen, unsern königlichen Herrn David zu beglückwünschen mit den Worten: Möge dein Gott Salomons Namen einen noch bessern Klang verleihen als dem deinigen und seinen Thron noch erhabener machen als deinen Thron! Dabei hat sich der König auf seinem Lager verneigt. 48 Sodann hat der König also geredet: Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, der es heute gefügt, daß ich es mit eigenen Augen sehen kann, wie [aus meinem Geschlecht] einer auf meinem Thron sitzt! 49 Da erschraken, die von Adonias geladen waren allzumal und machten sich auf und davon, ein jeglicher seines Weges. 50 Adonias aber fürchtete sich derart vor Salomon, daß er auf und davon ging und die Hörner des Altares ergriff. 51 Sodann meldete man Salomon: Adonias hat aus Angst vor dem König Salomon die Hörner des Altares umfaßt und sagt: Es möge mir vorerst der König Salomon schwören, daß er seinen Knecht nicht durch das Schwert umkommen läßt. 52 Da gab Salomon den Bescheid: Wenn er sich tadellos aufführt, soll ihm kein Haar gekrümmt werden. Sollte es sich aber zeigen, daß er Schlimmes im Schilde führt, so ist er des Todes. 53 Drauf ließ ihn der König Salomon vom Altar herunterholen. Er kam und warf sich vor dem König Salomon nieder. Salomon aber sprach zu ihm: Geh nach Hause!

1 Mit dem Waw copulat. (cf. 1 Sam 1, 1) ward das ganze Stück der Quelle entnommen, nämlich den Davidgeschichten 2 Sam 9—20. Doch knüpft die Erzählung nicht an 2 Sam 20, 22 unmittelbar an. Zu בא בימים cf arab طعن في السن. Auf Davids körperlichen Zustand legt der Schriftsteller großes Gewicht (cf. v. 15), um damit zu begründen, daß Abisag Jungfrau blieb (v 4). So soll wiederum Adonias' Forderung (2, 13 f) entschuldigt werden. Denn

war Abisag Jungfrau, so war sein Ansinnen nicht verbrecherisch (Gen 35, 22 49, 4), auch lag darin nicht notwendig das Streben nach der Königswürde ausgedrückt, wie es bei Abner (2 Sam 3, 7) vermutet wird und Absalom durch sein Vorgehen (2 Sam 16, 22 cf. 12, 8) dokumentiert. Der Autor äußert versteckte Sympathie für Adonias und will nahelegen, daß Salomons Verfahren gegen ihn zu hart war. Er gehörte also zu Adonias' Partei. — David war damals etwa 70 Jahre alt. Denn mit 30 Jahren begann er die Regierung (2 Sam 5, 4) und herrschte 40 Jahre (2 Sam 5, 5; I, 2, 11). Schon die alten Erklärer finden seinen kraftlosen Zustand auffallend, besonders im Vergleich mit Kaleb (Jos 14, 7 - - Barhebräus). Seine Lebenskraft ward durch die harte Jugend, das spätere unstete Leben, die vielen Kriege, den häuslichen Kummer sowie die Üppigkeit des Harems vor der Zeit aufgerieben. Die Schrift kennt 18 Frauen Davids. Neben Batseba und Michal noch 6 rechtmäßige Weiber und 10 Kebsen (1 Sam 18, 27; 2 Sam 3, 2—5; 15, 16). בבגדים bedeutet „Decken", nicht „Kleider", denn der Orientale schläft angezogen. David war bereits einige Zeit bettlägerig. **2** לאדני המלך ist das höfliche Äquivalent für die 2. Person. Das Suffix ist erstarrt und bedeutungslos wie in der moghrebinischen Titulatur Mûlaj مَوْلَايَ und im damascenisch-aramäischen Mari' (mein Herr?) zur Zeit Adadniraris III. Statt בחיקך wäre das Natürlichere das Verbleiben in der 3. Person wie G Vulg. סכֵּן ist Jes 22, 15 ein Amt (Hausverwalter), also auch hier das Femin. etwa „Kammerfrau". Die Praxis, einem absterbenden Greis durch junge Mädchen Lebensgeister einzuhauchen, ist alt und wird durch Galen (meth. med. 8, 7) bezeugt. Daher faßt auch Jos. A 7, 14, 3 den Rat als ärztliche Konsultation auf. Die Einfügung der naiven Geschichte 1—4 geschah nur in Rücksicht auf Adonias' Schicksal 2, 13 f. **3** Abisag ist in einen Satz aufzulösen: Mein Vater ist ישׁן? Deshalb sind Komposita mit Abi auch als Frauennamen möglich. B las vielleicht אבישע *Ἀβεισα*. Sunem ist jetzt Sôlem am Fuß des Nebi Daḫi am Rand der Ebene Jizre'el. Es wird in der Thutmoseliste (n. 38) und nach Salomon bei Šošenk (n. 15) erwähnt, war also bedeutender als heute. Nach Jos 19, 17. 18 gehörte es zu Issachar. Der Umlaut des n in l findet sich schon in Syr.

5 Adonias bedeutet: Mein Herr ist Jahve, oder besser: Jahve ist der Herr. Es wird immer die längere Form auf -jahu gebraucht außer v. 5. 7. 18. Cf. phönizisch אדנאשמן und אדנבעל.

L schreibt *'Oqría*, eine Verschlechterung der hebr. Form durch Verwechslung von ד und ר. חגית = die zum Fest Gehörige, am Fest Geborene, Feiertagskind. Nach 2 Sam 3, 4 war Adonias der 4. Sohn Davids und noch in Hebron geboren. Wenn wir seine Geburt spätestens ins 4. Regierungsjahr Davids versetzen, war er mindestens 36 Jahre alt. Salomons Geburt in Jerusalem fällt in die Zeit der Ammoniterkriege 2 Sam 12, 24. Diese hinwiederum gehen der Geschichte von Tamars Schändung voraus (2 Sam 13). Letztere wird als Strafe für das Vergehen mit Batseba aufgefaßt. Damals war Absalom, wie die dortigen Ereignisse lehren, ungefähr 20 Jahre alt. Er war als dritter in Hebron geboren. Also fällt Tamars Schändung frühestens ins 21.—22. Jahr Davids und die Heirat Batsebas ins 20. Dasselbe Resultat ergibt sich auch folgendermaßen: Die Begnadigung Meribaals 2 Sam 9 wird dem Ammoniterkrieg vorausgeschickt. Sie muß spätestens ins 20. Jahr Davids fallen. Denn dieser Sohn Jonatans ist bei Davids Thronbesteigung 5 Jahre alt (2 Sam 4, 4). Jetzt hat er aber bereits ein Söhnchen, mag also ca. 25 Jahre zählen (2 Sam 9, 12). Dementsprechend fällt der Ammoniterkrieg etwa in das 20. Jahr Davids. Salomo ist demnach bei Davids Tode ca. 20 Jahre alt, Adonias mindestens 16 Jahre älter. Der Erstgeborene Davids, Amnon (2 Sam 3, 2), ward von Absalom erschlagen (2 Sam 13, 29), der zweite, Kileab, wird sonst nicht erwähnt, war also gestorben, und Absalom fiel im Aufstand. Nach orientalischer Verfassung begründet zwar die Erstgeburt nicht notwendig das Recht auf die Krone, aber eine gewisse Präsumption ist damit gegeben. Genoß ja der Erstgeborene auch bei den Israeliten (wie jetzt noch im Orient) gewisse Vorzüge. Cf. das Erbgesetz Deut 21, 15 f. und das Beispiel Jonatans 1 Sam 23, 17. מתנשא soll in etwa die Sympathien des Schriftstellers für Adonias bemänteln, läßt sich aber als bloßer Tadel seiner Unklugheit auffassen. Zu לֵאמֹר cf. אמר 5, 19. פרשים heißt hier besser „Reiter“. Cf. 9, 19 II 2, 12 Gen 50, 9 Jes 22, 7. Die Pferde und darum auch Reiter und Kriegswagen waren zu Davids Zeit noch nicht sehr eingebürgert. Die Aramäer benützten sie, aber David weiß sie nicht in höherem Maße zu verwenden 2 Sam 8, 4; 10, 18. Er selbst reitet auf dem Maultier, cf. v. 33, ebenso die Prinzen (2 Sam 13, 29). Immerhin galten Wagen, Reiter und Vorläufer bereits als Zeichen hervorragender Stellung, wenn nicht der Souveränität. So hielt sich nach G I 12, 24 b Jerobeam schon zu Salomons Lebzeiten 300 Wagen. Cf. noch

zu 10, 28. Reiter begleiten jetzt noch den orientalischen Statthalter, wenn er ausfährt oder ausreitet, und Läufer rennen in Ägypten besonders vor dem Wagen der Vornehmen. Adonias trat ganz wie Absalom auf 2 Sam 15, 1. Der Aufstand des letzteren lag noch nicht in weiter Vergangenheit. Denn setzen wir 2 Sam 13 ins 21. Jahr Davids, so wurde 2 Jahre später Ammon erschlagen (2 Sam 13, 23), nach 3 weiteren Jahren kam Absalom aus der Verbannung zurück (2 Sam 13, 38), nach 2 Jahren bekam er Audienz beim König (2 Sam 14, 28) und 4 Jahre später (2 Sam 15, 7 L) brach die Empörung aus, also 21 und 11 d. i. ca. im 32. oder 33. Jahre Davids. Von dieser Zeit und dem folgenden Aufstand Sebas waren noch David feindliche Elemente da, auf die sich Adonias stützen mochte.

6 Die Lesart עצבו wird durch S ܐܟܐ und T אכליטה bezeugt. Ihr steht die alte Lesart B *ἀπεκώλυσεν* = עצרו gegenüber. Doch läßt sich die hebräische als die ursprünglichere halten, da ר aus ב entstehen konnte (cf. zu 3, 16). Zum Sinn cf. G 2 Sam 13, 21: *καὶ οὐκ ἐλύπησεν τὸ πνεῦμα Ἀμνων τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Vor מימיו ist dem Sinne nach ein יום zu ergänzen. Die gleiche Bedeutung in 1 Sam 25, 28; Job 38, 12. גם gehört entweder nur zu הוא — dann schwebt dem Schreiber Absalom vor, mit dem er Adonias vergleicht — oder es dient wie accedit, quod zur Verknüpfung der Sätze. יֻלְדָה mit Auslassung des Mutternamens ähnlich wie in Nu 26, 59. אמו ist zu ergänzen. Die Mutter Absaloms hieß Ma'aka. Man kann übrigens יֻלַד lesen und es auf den Vater beziehen. Adonias konnte um so leichter den Prätendenten spielen, als ihm bei David alles durchging und er wegen seiner äußeren Erscheinung und als ältester Prinz der Liebling des Volkes war. **7** Joab (Jahve ist Vater) war Sohn einer Schwester Davids (Ṣeruja von צרי, die von Mastix Triefende?). Sein Bruder war Abisai (1 Sam 26, 6; 1 Chr 2, 16). Er tritt zum erstenmal unter David in Hebron auf (2 Sam 2, 13). Mit einer Schar zieht er nach Gibeon gegen die Parteigänger Isbosets (Ešba'als). Als Abner mit David unterhandelt, tötet er ihn, wohl im Übereifer für Davids Sicherheit (2 Sam 3, 27) und aus Rache für die Tötung seines Bruders Asael. Bei der Einnahme Jerusalems ersteigt er als erster die Mauer der Festung (1 Chr 11, 6) und wird zum Hauptmann שר befördert. Vielleicht wurde er schon damals Obergeneral (שר הצבא). Als solcher kämpft er gegen Ammon (2 Sam 10, 7—11, 1) und Edom (I 11, 16). Er erwirkte Absa-

loms Begnadigung (2 Sam 14, 1). Im Kampfe gegen ihn befehligte er $^1/_3$ des Heeres (2 Sam 18, 2), fiel aber wegen der Tötung Absaloms beim König anfänglich in Ungnade. David gedachte Amasa zum Obergeneral zu machen (2 Sam 19, 14), aber Joabs Eifersucht wußte sich des Rivalen zu entledigen (2 Sam 20, 10). Von da ab mochte er seine Stelle als oberster Heerführer behauptet haben (2 Sam 20, 23). Batseba nennt ihn so v. 19 ausdrücklich. Was ihn zum Anschluß an Adonias veranlaßte, ist unklar. Vielleicht hat ihm Benaja zur Friedenszeit den Rang am Hofe abgelaufen. Ehrgeiz hatte auch zur Tötung Amasas geführt. Vielleicht erschien ihm auch Adonias gegenüber dem jugendlichen Salomon als der rechte Mann, das noch vor wenigen Jahren durch Sebas Aufstand gelockerte Reich zusammenzuhalten. Merkwürdigerweise wird sein Vater nirgends genannt; derselbe war aber auch ein Judäer, cf. 2 Sam 2, 32 und zu 2, 34. Ebjatar (der Vater d. i. Gott ist hervorragend, cf. die südarabischen Verbindungen mit watara z. B. Sumhu-watara, sein Name ist hervorragend) ist der einzig überlebende Sohn Ahimeleks, des Sohnes des Ahitub (1 Sam 22, 20). Letzterer war Priester in Nob und Sohn des Phinees, somit ein Enkel Helis (1 Sam 14, 3; 4, 21). Alle stammten von Itamar (1 Chr 24, 3. 6). David nahm Ebjatar von Nob mit. Er trug vor ihm den Ephod und orakelte ihm den Willen Jahves (1 Sam 23, 9). Er mochte ihm den Bescheid geben, sich in Hebron niederzulassen (2 Sam 2, 1). Während der Empörung Absaloms hielt er zu David. Sein Sohn Jonatan und Ahimaas, Sohn Sadoks (2 Sam 17, 17), bringen David Nachricht zum Jordan. Weil Sadok Salomon protegierte, schloß sich Ebjatar wohl aus Antagonismus an Adonias. ויעזרו ist constructio prägnans. Ergänze etwa ויבוּ.

8 Ṣadoḳ = der Gerechte. L setzt durch *Σαδδουκ* die Form צדוק voraus, die in nachbiblischer Zeit vorkommt, z. B. Pirḳe Abot 4, 5 b. Seine Genealogie cf. 1 Chr 6, 35—38. Er stammt von Eleazar, dem Sohne Aarons. Sein Vater heißt Ahitub (2 Sam 8, 17). Auch er war bei Absaloms Aufstand David treu geblieben. Vielleicht herrschte zwischen ihm und Ebjatar Rivalität. Die Hoffnung auf Beförderung (2, 35) hielt ihn auf Salomons Seite. Benaja (Jahve baut auf) war ein berühmter Held aus Ḳabṣeel in Südjuda (2 Sam 23, 20. 21) und Anführer der königlichen Leibgarde (2 Sam 8, 18; 20, 23). Natan (Gott gibt, ähnlich südar. Wahb) erscheint als Prophet 2 Sam 7, 3. 4 ff. und 2 Sam 12, 1 ff. Er hatte auf Salomons Erziehung großen Einfluß. Der Name Jedidjah

(Geliebter Jahves), den er ihm gab, sollte ihn vielleicht als künftigen König bezeichnen. Unter den 5 Namen der ägyptischen Könige erscheint häufig Meriamon, Geliebter Amons. Die גבורים sind nicht identisch mit den Kretern und Pletern, wie man aus 1, 38 gern erschließen möchte. Es handelt sich vielmehr um die 2 Sam 23, 8ff. genannten Helden, die bei Hofe besonderen Vorzug genossen. Simei ist der Name irgend eines bei Hofe weilenden Würdenträgers, vielleicht ist es derselbe ben Ela wie 4, 18. Der frühere Feind Davids, ben Gera 2, 8, kann nicht gemeint sein. Er war früher Anhänger Absaloms (2 Sam 16, 8), hätte sich also zu Adonias geschlagen. Auch werden im ganzen Zusammenhang nur bei Hofe weilende Männer genannt, er wohnte hingegen in Bahurim (2, 36). Rei ist auch im Palmyren, als רעי belegt, wo die griechische Transskription *ρααιου* lautet (Vog 16. 22). Der Name kann also auch hier eine Person bezeichnen. Daß wir über ihn und Simei nichts, nicht einmal die Abstammung erfahren, daran ist nur der fragmentarische Charakter des Berichts schuld. Ewald las רַבִּי, nach 1 Chr 2, 14 den fünften unter den 6 Brüdern Davids, der jedoch kaum mehr am Leben war. Andere (Grätz, Winckler) lesen עירא. Man könnte dabei entweder an den einen der beiden 'Ira genannten Helden denken (2 Sam 23, 26. 38), oder an den Jairiten 'Ira, der nach 2 Sam 20, 26 Priester Davids war. Josephus A. 7, 14, 4 faßt das Wort appellativisch als Apposition zu Simei: *ὁ Δαυίδου φίλος* setzt also רֵעִי voraus. Aber das Waw von ורעי ist in allen Texten bezeugt, auch kann sich das angebliche Suffix nicht gut auf David beziehen, da er erst im folgenden genannt wird. Zu ruḥi im Amarnabrief W 181, 11 (K 288, 11) cf. zu 4, 5. Auch die Lesart von L führt nicht weiter: *καὶ Σαμαίας καὶ οἱ ἑταῖροι αὐτοῦ καὶ οἱ ὄντες δυνατοί.* Sie ist durch Dittographie und Herüberziehen des Waw von והגבורים entstanden.

9 ויזבח bedeutet zwar nicht notwendig ein Schlachten zum Zwecke des Opferns, doch pflegt letzteres damit sich leicht zu verbinden, so auch z. B. bei den jetzigen Beduinen. Auch Absalom opferte in Hebron (2 Sam 15, 12), als er sich zum König ausrufen ließ. Daß זחלת Schlange bedeute, ist nicht ganz sicher. Die beiden poetischen Stellen Mich 7, 17 und Deut 32, 25 bezeugen für das Verb die Bedeutung „kriechen". Cf. aber neuhebräisch זָחַל, aram. זחלא Heuschrecke. Alle Schlangennamen haben im Hebräischen die Maskulinform und sind Maskulina. Das spricht gegen den entsprechenden metonymischen Gebrauch von זחלת für

Schlange. Doch ist hier die Bedeutung „Schlangenstein“ immerhin in Erwägung zu ziehen. Die Schlangenverehrung ist noch später II 18, 4 bestätigt. Hier mag es sich um ein kanaanäisches Erbstück handeln. Clermont-Ganneau stellte den „Schlangenstein“ mit dem ez Zaḥwele genannten Felsen an der Ostseite des Kidrontales im Dorfe Silwan gegenüber der Marienquelle zusammen. Er kann hier deshalb nicht in Betracht kommen, da ʿEn Rogel viel südlicher in Bir Ejjûb zu suchen ist. Cf. Kittel, Studien zur hebr. Archäologie, Leipzig 1908, 159 ff. Die Zusammenstellung von Zoḥelet mit Zuḥal, arab. Saturn, würde auf alten Sterndienst deuten. Syr hat das Wort nicht verstanden, T gibt unbegreiflicherweise סכותא = מצפה, „Stein der Warte“. ʿEn Rogel (Kundschafterquelle?) gibt S T meist mit Walkerquelle (קצרא) wieder, doch kommt das Wort in dieser Bedeutung im A. T. nicht vor. Die Lokalisierung schwankte früher zwischen der Marienquelle (Umm ed daradsch) gegenüber dem Dorfe Silwân im Kidrontal und dem südlicheren Bir Ejjûb in niedriger Lage (603 m) am Ende einer kleinen Ebene, wo das Hinnomtal (Wadi er rabâbi) und das Kidrontal (Wadi sitti marjam) zusammentreffen und das Wadi en nâr beginnt. Letztere Lokalisierung ist unzweifelhaft richtig. Allerdings spricht man jetzt von einem Brunnen (bîr), die Schrift dagegen von einer Quelle עין. Aber der Unterschied zwischen Brunnen und Quelle wird selbst in der Bibel nicht immer festgehalten (Gen 24, 11. 13. 16). Ein Brunnen mit unterirdisch fließendem Wasser (Gen 26, 19) kommt einer oberirdisch sprudelnden Quelle nahe. Dies ist bei Bir Ejjûb der Fall. „Das Wasser schießt als dünner Strahl aus einem Felsenzapfen auf dem Grund des Brunnens“ (Mommert, Topographie des alten Jerusalem III 61). Es handelt sich also um eine unterirdische Quelle. Die Identität von ʿEn Rogel mit Bir Ejjûb geht aus folgendem hervor: a) Nach Jos 15, 8 steigt das Terrain von der Rogelquelle nach dem Hinnomtal (Jos 18, 16). Das gilt nicht von der Marienquelle, sondern nur von Bir Ejjûb. b) 2 Sam 17, 17 warten Jonatan und Ahimaas bei der Rogelquelle Nachrichten aus der Stadt ab. Wenn sie unbemerkt bleiben wollten, konnten sie sich nur bei Bir Ejjûb aufhalten. c) Zur Abhaltung eines Festmahls in größerem Stil ist der Boden bei der Marienquelle ungeeignet, selbst wenn wir uns die jetzt fehlenden Ölbäume hindenken. Sie liegt hart unter der alten Stadtmauer an einem frequentierten Wege. Nach v. 9 sollten die Verhandlungen offenbar aus der Stadt nicht gestört werden. Letz-

teres konnte nur bei Bir Ejjûb erreicht werden. Auch können nach v. 41ff. die Festteilnehmer den Lärm in der Stadt wohl hören, aber nichts sehen, was wiederum nur bei Bir Ejjûb erklärlich ist. d) Nach Josephus A. 7, 14, 4 veranstaltet Adonias das Fest *παρὰ τὴν πηγὴν τὴν ἐν τῷ βασιλικῷ παραδείσῳ.* Er nennt die Quelle nicht, aber Ant. 9, 10, 4 erzählt er, wie nach einer alten Sage beim freventlichen Auftreten des ʿAzarja im Tempel vor der Stadt an dem Orte *Ἐρωγῆ* die königlichen Gärten durch einen Bergsturz von Westen her verschüttet wurden. Darin steckt der Name ʿEn Rogel. Die königlichen Gärten sind also nach Josephus vor der Stadt bei dieser Quelle zu suchen. Die nähere Situation erhellt aus dem A. T. Sie lagen vom Siloateich südlich in der kleinen dreieckigen Ebene bis Bir Ejjûb hinunter (Neh 3, 15; II 25, 4; Jer 39, 4). Damit ist auch die Identifikation von Bir Ejjûb mit der Marienquelle abgetan. Denn bis dorthin konnten sich die Gartenanlagen nach Norden unmöglich erstrecken, wie ein Blick auf das dortige Terrain lehrt. Man könnte nur noch fragen, ob ʿEn Rogel nicht am Siloateich zu suchen ist. Aber bei Siloa gibt es überhaupt keine Quelle; das Wasser rieselt nur aus dem Felsenkanal hervor, der von der Marienquelle kommt. Auch unterscheidet das A. T. ʿEn Rogel und „die stillfließenden Wasser des Siloa" Jes 8, 6. Endlich würde die Situation zu unserem Verse nicht passen. Denn das Festmahl hätte dann im Angesichte der Stadt hart an der Stadtmauer und in der Nähe der Davidsburg stattgefunden, die auf dem Südosthügel Siloa beherrschte. Mit der Drachenquelle עין התנין Neh 2, 13 hat ʿEn Rogel nichts gemein. Erstere lag zwischen dem Taltor und Misttor am Südwesthügel, also weit von Bir Ejjûb (Neh 3, 14. 15). עם אבן gibt B Aeth *μετὰ αὐθη.* Dabei ist *ΑΙΘΗ* aus *ΑΙΘΟΥ* verlesen. Klostermann vermutet darunter ein ursprüngliches אות „Denkmal". Adonias stützt sich ähnlich wie Absalom in Hebron auf die Judäer. Bezeichnenderweise erfahren wir erst aus Natans Munde v. 25b den politischen Zweck des Festmahls. Das ist Berechnung seitens des Autors, eines Parteigängers Adonias'. Doch brauchen wir an der Richtigkeit von v. 25b nicht zu zweifeln. David hatte privatim Batseba eine Zusicherung betreffs Salomons gegeben. Seine Kandidatur wurde von einem kleinen Kreise von Hofbeamten, besonders von Natan gefördert. Aber die breite Öffentlichkeit sah noch Adonias als Thronfolger an, zumal bewährte Männer wie Joab und Ebjatar zu ihm hielten. Den Judäern war

er schon deshalb sympathischer, weil er in Hebron geboren war. An der Rogelquelle sollte Adonias von den Anwesenden zum Kronprinzen proklamiert werden. Dann wollte man mit dem fait accompli an David herantreten, um damit die Gegenpartei zu überrumpeln und so den kranken König zu einer unwiderruflichen Regelung der Erbfolge zugunsten seines Lieblings Adonias bewegen, indem Volkes Stimme Gottes Stimme sein sollte. Doch hatte Natan durch seine Spione den Plan entdeckt.

10 Man würde schon der Symmetrie halber ואת־בניהו erwarten. Der Name Šelomo lautet im Griechischen mit Schluß-n *Σαλωμών* oder *Σολομών*. Doch ist das n eine Gräzisierung und nur der Deklination halber angefügt. Wäre es ursprünglich, so müßte es wenigstens das eine oder andere Mal im Hebräischen auftreten, was nicht der Fall ist. Wir haben uns also nur an שלמה zu halten. Beachtenswert ist, daß G in der zweiten Silbe immer o bietet. Betreffs der Ableitung a) ist der Zusammenhang mit שרום Friede (also „Friedrich", Selîm bei den Arabern) noch immer das Wahrscheinlichste. Das Schluß-ה ist ähnlich zu beurteilen wie in שילה, גילה, יריחה. Der Stamm ist jedesmal ירח, גיל, שיל. Das ô ist nomenbildende Endung. Dabei ist יֶרַח usw. ebenso Substantiv wie שׁלוֹם. Von Personennamen gehören z. B. אֲדוֹ, עֲדוֹ hierher (cf. die Schreibung יְרֻחוֹ). Diese Erklärung ist ganz unabhängig von der andern Frage, ob ô eine Kürzung aus ôn oder ein selbständiges Affix ist. מְגִדּוֹן Zach 12, 11 kann fürs erstere nicht als sicherer Beleg dienen, da dort Angleichung an Hadadrimmon vorliegt. Auch die jedesmalige Nisbe שִׁילוֹנִי usw. ist kein sicherer Beweis; denn das n kann euphonisch sein wie in gewissen Fällen das arabische w in der Nisbe -awijj. Daher auch שִׁלְנִי Nisbe zu שִׁלֹה. b) Man könnte aber auch einen Gottesnamen zum Vergleich heranziehen. Ein solcher wäre שלמן, dazu die griechische Transkription *Σαλαμαν* (CIG 4449 Aleppo) entsprechend dem aramäischen שְׁלָמָא Friede. Assyrisch sprach man hingegen Šulmânu analog zu šulmu. Es könnte also eine dem kanaanäischen שָׁלוֹם entsprechende Form des Gottesnamens שָׁלוֹמוֹן angenommen werden. Daraus wäre der Königsname durch Kürzung des ôn in ô entstanden. Allein ein moabitischer König unter Tiglat Pileser III. heißt Salamanu, was gegen die angebliche Form mit o in der 2. Silbe spricht, und die Kürzung von ôn in ô wäre ebensogut möglich, wenn der Name direkt von שָׁלוֹם Friede kommt wie שִׁמְשׁוֹן von שֶׁמֶשׁ. So kommen wir wieder zur ersten Annahme zurück. — Ein bloßer Gottesname

als Personbezeichnung (Annahme b) kommt auch sonst vor. Cf. Gad (Glücksgott), Hadad (11, 14) und das zitierte Salamanu. Selbst die Christen der ersten Jahrhunderte scheuten vor dem Gebrauch heidnischer Namen nicht zurück: Isidor, Hermes, Martialis, Apollonia usw. Die von Hommel betonte Idee vom Zusammenhang der Namengebung mit den religiösen Verhältnissen darf nicht übertrieben werden. Zu Jedidjah vergleiche oben zu v. 8. **11** Batseba = Tochter des Eides. 1 Chr 3, 5 ist b in w attenuiert. Nach 2 Sam 11, 3 ist sie Tochter eines Eli'am. Ein Mann dieses Namens findet sich unter den Helden Davids und war Sohn des Ahitofel aus Gilo (2 Sam 23, 34). מָלַךְ ist absichtliche Übertreibung Natans. Batseba scheint im Harem von der Veranstaltung Adonias' noch nichts erfahren zu haben. **12** Nach orientalischer Sitte hätte Adonias, wenn einmal zum Thron gelangt, Salomon und Batseba aus dem Wege geräumt. Über diese Eventualität ist das Weib bestürzt. Natan weiß daraus Kapital zu schlagen. **13** Hat David wirklich ein Versprechen der Batseba gegeben? Vielfach (We, Be) nimmt man an, beide hätten die Existenz eines solchen dem altersschwachen Greis eingeredet. Doch sprechen gewichtige Gründe dagegen. Erstlich hatte Natan soviel sittliches Gefühl, um nicht durch eine Lüge seinem Liebling Salomon den Thron erkaufen zu wollen. Er hatte ja einstens (2 Sam 12) David gegenüber energisch den sittlichen Standpunkt vertreten. Dann war Salomon Natans Kandidat schon seit langer Zeit. Er hat gegenüber dem Gebaren Adonias' gewiß schon früher bei David Schritte zu Salomons Gunsten unternommen. Ferner war David lange nicht so geistesschwach, wie es scheinen sollte. Das zeigen seine energische Entscheidung v. 32 ff. und seine Mahnungen 2, 2 ff. Wenn endlich Batseba gar keine Zusage erhalten hätte, wozu Adonias' Veranstaltungen? Er konnte auf einfachere Weise als Lieblingssohn seine Ansprüche vor David geltend machen. Demnach hatte David der Batseba ein Versprechen wirklich gegeben, aber es war noch nicht öffentlich bekannt. Daher Adonias' Plan, den alten König mit der vollendeten Tatsache seiner vom Volk ausgehenden Proklamation zum Kronprinzen zu überrumpeln. Cf. zu v. 9. Nun mußte Natan rasch handeln. Die Favoritin sollte zunächst durch wirkliche oder erkünstelte Gefühle auf David Eindruck machen. Der Prophet versteht es geschickt, die entsprechenden Affekte der Furcht und Enttäuschung wegen der vergeblichen Hoffnung auf die Würde der Königin-Mutter in ihr zu wecken. **14** Besser ist mit den

Versionen und einigen Mss והנה zu lesen. Die Kopula ging durch Haplographie im vorhergehenden auf (cf. v. 22). ומלאתי kann einen doppelten Sinn haben: Entweder nur: „ich will deine Worte bekräftigen", oder auch noch „zu Ende führen", d. i. ihnen die richtige Wendung und Pointe geben. Letzteres ist für den Diplomaten Natan charakteristischer (V et complebo sermones tuos).

15 Die Altersschwäche des Königs wird hier von neuem betont, damit ja die Jungfrauschaft Abisags für den Leser von 2, 13—25 feststehe. Auch wird die Sunamitin hier wieder nur in Rücksicht auf Adonias eingeführt. Sie verließ den König während der folgenden Unterredungen nicht und gelangte so zur Kenntnis der Art, wie David durch Natan und Batseba beeinflußt ward. Sie redeten dem Könige zwar keine Lüge vor, sprachen aber doch etwas proleptisch, indem sie berichteten, Adonias sei bereits König geworden und ganz Israel erwarte von David die Regelung der Thronfolge (v. 20), während doch ganz Israel bereits entschieden auf seiten Adonias' stand. Für die Gegner Salomons wäre es interessant gewesen zu erfahren, wie Natan den König zu fassen wußte (v. 24. 27). Abisag konnte als einzige Zeugin über Salomons Partei später Ungünstiges aussagen und ihnen den Vorwurf machen, sie hätten sich die Proklamation erschlichen. Es mußte daher später Salomon daranliegen, die Sunamitin im eigenen Haus zu behalten und sie keinesfalls an Adonias abzutreten. Auf diese Umstände will der Erzähler hinweisen. מְשָׁרֶת ist kontrahiert aus מְשָׁרֶתֶת wie oft im Äthiopischen. Zur Vokalisation -at cf. בַּת = bint, bitt, נַת = Gint, Gitt, assyrisch Gimtu. **16** Mit ותשתחו ist ein wirkliches Niederfallen vor dem Potentaten gemeint. Deutlicher 1 Sam 20, 41. Cf. die arabische Phrase قَبَّلَ الأَرْضَ بَيْنَ يَدَيْهِ „er küßte vor ihm die Erde" und das analoge ägyptische śn-t' den Boden küssen = die Proskynese leisten. Ptaḥšepses, ein Großer der 5. Dynastie, sagt in seiner Grabinschrift, daß der König ihm als besondere Gunst gestattete, statt des Bodens den königlichen Fuß zu küssen. Erman, Altägypt. Chrestom. S. 111. Cf. auch im Assyrischen das häufige (auch durch Abbildungen bezeugte): šēpâ šarrutia iṣbat er ergriff meine königlichen Füße. Die Etikette fordert, daß man den König nicht zuerst anrede. Beachte die unterwürfige Art, wie selbst die Favoritin mit ihrem Gatten konversiert. **17** Die geistige Erregung der Sprecherin zeigt sich im Voranstellen des Hauptgedankens, auf den es ankommt. Hatte

David besondere Gründe, Salomon vorzuziehen? Wahrscheinlich nicht. Die Triebfeder war auch früher Natan gewesen. Salomon war, weil von ihm erzogen, der Jahvereligion mehr zugeneigt als Adonias und eine lenksamere Natur. Von ihm ließ sich in religiöser Beziehung mehr erwarten. David hatte den Plan gefaßt, Jahve einen Tempel zu bauen. Natan sah in Salomon unter den Königssöhnen die geeignetste Persönlichkeit zur Verwirklichung dieses Planes. **18** ועתה[2] ist mit Sebir G S V T und vielen Mss in ואתה zu ändern, wie der Nachdruck fordert. Das Folgende wird besser als Frage gefaßt. Dies entspricht mehr der Erregtheit der Sprecherin. **19** L fügt zum Schluß des Verses noch 27a ein, was jedoch hier nicht am Platze ist. In 19b ist der Sinn: Adonias führt Böses gegen Salomon im Schilde, darum ließ er ihn an der Mahlzeit nicht teilnehmen. Daraus ergibt sich dann v. 21. **20** ואתה ist beizubehalten (Mss schreiben ועתה). Es ist emphatisch vorangestellt, um עליך zu verstärken. Nicht was Ebjatar und Joab bestimmen soll Geltung haben, sondern was David beschließt. Jetzt ist es an der Zeit, daß David sein früheres Versprechen publiziere. Das wird bescheiden so ausgedrückt, als ob der König nicht schlüssig wäre. **21** Während Batseba v. 18 und 20 mehr an die Autorität und Selbstliebe des Herrschers appelliert, sucht sie v. 21 die zartere Seite von Davids Charakter zu rühren, die Neigung, die er für seine Favoritin hegt. Der Versuch glückt. Denn bevor David die Entscheidung trifft, läßt er v. 28 Batseba wieder vortreten. חטאים = schuldig, nämlich des angeblichen Hochverrats gegen den eventuellen König Adonias, der Verschwörung gegen sein Thronfolgerecht. **22** Natans Rede paßt genau auf die Batsebas. Er darf sich nicht verspäten. Bevor noch der König zu Worte kommt, muß er die in David wachgerufenen Gefühle durch eine Rede steigern, die weniger tief empfunden ist, aber dafür viel diplomatischer klingt. Ihr Grundgedanke ist: Entweder bist du eidbrüchig deinem Weibe gegenüber, oder du bist ein abgelebter, überflüssiger Greis, deinem eigenen Sohne gegenüber machtlos und außerstande, ihn daran zu hindern, daß er sich gegen deinen Willen und zu deinen Lebzeiten zum König erklären läßt. **23** Batseba entfernt sich. Der Orientale zeigt sich nirgends öffentlich mit seiner Frau. Deshalb muß sich (v. 28 cf. 32) später auch Natan beim Erscheinen Batsebas wieder zurückziehen. Nur die Sunamitin als bloße Pflegerin des Königs bleibt. Doch kommt Batseba unangemeldet, während sich Natan anmelden läßt. Hier wie auch v. 16 wird

die Proskynese eigens hervorgehoben. Sie war in Rücksicht auf die folgenden Reden besonders tief. **24** Natan legt absichtliches Erstaunen an den Tag. David mußte den Vorwurf der Treubrüchigkeit oder Unfähigkeit fühlen. Es liegt kein Grund vor, mit Aeth. und manchen Erklärern das Ganze als wirkliche Frage aufzufassen. Die behauptende Form ist viel wirksamer. **25** Wenn nicht einfach mit L „und den Heerführer Joab“ zu lesen ist, so muß man an untergebene Generäle denken. Dadurch wird die Sache bedenklicher. Joab steht nicht als bloßer Privatmann zu Adonias (v. 19), sondern wohl das ganze Heer. Die Untergeneräle sind summarisch unter den v. 9 genannten Judäern mitverstanden. ויאמרו ist präsentisch zu fassen als Fortsetzung des präsentischen Partizipiums. יחי usw. ist zur Übertreibung absichtlich gewählt, als ob man Adonias nicht nur zum Kronprinzen, sondern auch zum König proklamiert hätte, während sich המלך nach der Auffassung der Festteilnehmer wohl nur auf die Zukunft beziehen sollte. **26** Mit Nachdruck fügt Natan seinem und Salomons Namen das unterwürfige „Diener“ hinzu, um Adonias als Rebellen zu brandmarken und dem kranken Greis zu schmeicheln. L liest das zweitemal „deinen Sohn“. **27** אם läßt sich hypothetisch fassen („falls wirklich“) oder fragend (V numquid). Dementsprechend ולא usw. entweder als Nachsatz der Hypothese („so hast du also“) oder konsekutiv („so daß du also nicht . . . hättest“). Im affirmativ-hypothetischen Sinn klingt der Satz wirkungsvoller. Die Übersetzungen (außer Ar) lesen das Krê עַבְדְּךָ, aber der Plural ist für Natan bescheidener und entspricht dem v. 26.

28 Statt לפני המלך² ist mit B A V לִפְנֵי zu setzen, damit eine schleppende Wiederholung vermieden wird. Der Greis fühlt sich noch als Mann der Tat. Das bringt der Schriftsteller im folgenden meisterhaft zum Ausdruck. Wie Batseba v. 17 den Eid zuerst vorgebracht, so beginnt auch David mit demselben seine Erwiderung. Mit den geistigen Fähigkeiten Davids steht es nicht so schlimm. Er legt kraftvolle Herrscherenergie und königliche Hoheit in seinen Verfügungen an den Tag. **29** Dieselbe Schwurformel auch 2 Sam 4, 9, für David sehr charakteristisch. **30-32** Die Rede kennzeichnet vortrefflich die auflebende Energie des Greises. ארץ v. 31 als Akkusativ der Richtung auch 1 Sam 25, 23. Eine Änderung in ארצה (einige Mss und Sebir) ist nicht unbedingt nötig. Batseba zieht sich nach v. 31 wieder zurück. **33** עבדי אדנ״ sind nach v. 38 besonders die Mitglieder der königlichen Leibwache, dann aber auch sonst verfügbare Hofbeamte, soweit sie nicht an

der Rogelquelle anwesend waren. 2 Sam 20, 6. 7 umfaßt derselbe Ausdruck die Kreter, Pleter und die Helden Davids. Da letztere es nach v. 8 nicht mit Adonias hielten, sind sie auch mit gemeint. So auch Josephus A. 7, 14, 5. Das Reittier des Königs besteigen zu dürfen war eine besondere Auszeichnung Esth 6, 8; Gen 41, 43. In Abessynien ist das Maultier noch heute sehr beliebt, besonders die weiblichen Tiere sind geschätzt. Es erscheint auch bei Homer und ist in Paphlagonien (Ilias 2, 852) und Mysien (Il. 24, 277) heimisch, also im nördlichen Kleinasien. Nach Ez 27, 14 erhielten es die Phönizier nebst Pferden aus Bet Togarma d. i. Tilgarimmu, etwa aus der Gegend von Armenia minor, westlich von Malatia. Im A. T. erscheint es unter Saul. 1 Sam 21, 7 G ist Doeg *νέμων τὰς ἡμιόνους Σαουλ.* Cf. auch 2 Sam 13, 29 und 18, 9 (anders Jud 10, 4; 12, 14). Salomon bezieht Maultiere als Tribut 10, 25. Lev 19, 19 wird die Züchtung der Bastarde verboten. Das erklärt sich leichter in einer Zeit, da es wenig Pferde gab und das Maultier noch als nobel galt, also etwa unter Saul und David. Später sank es zum gewöhnlichen Haustier herab, und das Verbot seiner Züchtung wäre unzweckmäßig gewesen. — Statt גחון haben Mss und frühe Ausgaben גיחון. Eine Änderung des אל in על (v. 38) ist überflüssig, wenngleich manche Mss על als Ktib bieten. Gihon muß wegen 2 Chr 32, 30 entweder eine Quelle oder ein Reservoir mit ausfließendem Wasser sein. Alte Erklärer, besonders die Vertreter der Südwesthügel-Siontheorie übersetzen ebendort statt „den oberen Ausfluß des Gihon“ ihrer Meinung zulieb „den Ausfluß des oberen Gihon“ und nehmen außerdem noch einen unteren Gihon im Weichbild des alten Jerusalem an. Gehen wir vorderhand von dieser letzteren Voraussetzung aus! Das Wasser floß nach zitierter Chronikstelle מַעֲרָבָה לְעִיר דָּוִיד. Das läßt sich übersetzen entweder a) nach Westen — in die Davidstadt hinein oder b) an einen Punkt westlich von der Davidstadt. In beiden Fällen lag der hier in Betracht kommende „obere“ Gihon außerhalb der Davidstadt und das Wasser wurde in letztere hineingeleitet. Bei Annahme von a kann der Gihon nur östlich von der Davidstadt gelegen haben, also entweder im Tyropoiontal und dann wäre Davidstadt = Südwesthügel, oder im Kidrontal, und dann ist Davidstadt = Südosthügel. Die erste Möglichkeit ist ausgeschlossen. Denn vom Tyropoiontal, das seit jeher als Abzugskloake diente, läßt sich das Wasser ohne Pumpwerk oder tiefliegende Felsentunnels, die nicht vorhanden sind

und die wir nicht konstruieren dürfen, weder westlich noch südwestlich auf den Südwesthügel hinaufbringen, weil dieser bedeutend höher liegt. Dagegen findet sich im Kidrontal noch heute die Marienquelle. Schon in vorchristlicher Zeit leitete man ihr Wasser durch einen älteren und später durch einen neueren Kanal nach SW gegen Siloa (cf. II 20, 20). מערבה ist wie öfter im Hebräischen der ungenauere Ausdruck für SW. Der Gihon ist also mit der Marienquelle identisch. Bei Annahme der Übersetzung b könnte der „obere" Gihon (unter der Voraussetzung SW-Hügel = Davidstadt) westlich von Jerusalem gelegen haben. Die dort einzig in Betracht kommende Kombination ist: oberer Gihon = Mamillateich. Dann wäre die entsprechende Leitung der noch heute zum Hizkiateich (Ḥammâm el Baṭrak) führende Kanal. Allein letzteres Wasserreservoir liegt nicht innerhalb der (auf dem SW-Hügel angenommenen) angeblichen Davidstadt, und selbst wenn man auf das „hinein in die Davidstadt" kein Gewicht legen wollte, bleibt die Kombination unbrauchbar. Denn der Hizkiateich befindet sich im N des SW-Hügels, nicht im W, auch nicht im NW desselben, wie der Ausdruck מערבה fordern würde. Die Lokalisierung des Gihon am Mamillateich ist demnach unzulässig. Man könnte ihn versuchshalber irgendwo im N Jerusalems ansetzen, aber ein Kanal, der von dort zum W-Teil des SW-Hügels führen würde, läßt sich nicht nachweisen und ist sehr unwahrscheinlich. Die Übersetzung b kann man auf die SW-Hügeltheorie überhaupt nicht anwenden und a ist dafür nicht weniger brauchbar. Also bleibt nur die Kombination übrig: Davidstadt = SO-Hügel und Gihon = Marienquelle. Der Unterschied „oberer" und „unterer" Gihon fällt überhaupt weg. Der „untere" könnte nur ʿEn Rogel oder Siloa sein. Aber beide sind eben nicht Gihon, sondern tragen andere Namen. Es gibt also nur einen Gihon. Daher wird hier v. 33. 38. 45 einfach Gihon ohne Zusatz gebraucht. Wenn man a priori nur einen Gihon annimmt, folgt die Identität mit der Marienquelle aus unserem v. 33. Salomon wird hinuntergeführt. Also lag der Gihon tiefer als die Residenz Davids. Setzen wir diese auf den SW-Hügel. Wo wäre dann der Gihon zu lokalisieren? Am Mamillateich deshalb nicht, weil er höher liegt als der SW-Hügel. Der Sultansteich ist ausgeschlossen, da von ihm wegen seiner tiefen Lage nach 2 Chr 32, 30 das Wasser nicht zum SW-Hügel hinaufgebracht werden kann. Eine Lage im Tyropoion- oder gar im Hinnomtal ist aus demselben Grunde unmög-

lich. Es bleibt wieder nur die Identifikation mit der Marienquelle übrig, und dann ist Davidstadt—Sion der SO-Hügel. — Syr T haben statt Gihon שילוחא; Josephus A 7, 14, 5 *Γειών*. Lagarde (Targ. Jonathan XX) berichtet von einem alten Targum, wonach man Salomon „nach der Wasserleitung, welche aus dem Gihon nach dem Siloa fließt" führte. Vielleicht rührt die falsche Angabe in Syr T daher, daß manche mit dem Namen Siloa irrtümlich auch den oberen Anfang der von der Marienquelle abwärts führenden Wasserleitung bezeichneten. Damit würde der Bericht Theodorets (quaest. 2 in lib. 3 Reg.) stimmen, die Juden hätten Siloa auch Gihon genannt. Das mag in spätjüdischer Zeit der Fall gewesen sein. Im A. T. ist Gihon = Marienquelle, während Siloa besonders nach den Angaben bei Josephus am unteren Ausfluß des Kanals an der jetzigen traditionellen Stelle lokalisiert werden muß.

34 Zur Königssalbung cf. besonders Tell el Amarna W 37, 4. 5. 6 (K 51, 4ff.), wonach der Pharao Thutmose III durch königliche Salbung einen Fürsten in Nuḫašše (Nordsyrien) bestellte. Die Israeliten haben die Zeremonie von den Nachbarvölkern übernommen. Die ursprüngliche Bedeutung der Salbung ist außerhalb Israels zu suchen. Zunächst sah man im Bestreichen heiliger Steine und anderer Gegenstände eine Art Opfer. Das Öl ist ein Fett und repräsentiert das Beste, die Quintessenz einer Sache. Es wird durch Anstreichen an den Pfahl der Gottheit hingegeben. Diese kommt herbei und nimmt das Geschenk entgegen. Cf. Gilgamešepos 11, 160ff., wo die Götter den Duft riechen und sich wie Fliegen über dem Opfer sammeln. Dadurch wird der Pfahl zeitweiliger Sitz der Gottheit. Diese Bedeutung wurde später potenziert: Der gesalbte Stein wird für immer der Gottheit überwiesen (Gen 28, 18). Dabei verblaßt bei der Salbung die Intention des Opfers. Moses salbt das Zelt und macht es zum besonderen Eigentum Gottes. Deshalb werden auch Priester und Könige gesalbt. Von ihnen nimmt die Gottheit Besitz, sie sind ihre sichtbaren Stellvertreter und erhalten ihre Macht von dem Gotte, was die assyrischen und ägyptischen Könige wiederholt hervorheben. Wie das Öl auf die Spitze der Massebe (Gen 28, 18) gestrichen wird, also muß es auf das Haupt der zu heiligenden Person gegossen werden. Beides, Priester- und Königssalbung, entwickelte sich parallel aus der Urbedeutung des die Gottheit herbeilockenden Fettopfers, und es ist nicht nötig, die Königssalbung als Ableger und Imitation der Priesterweihe aufzufassen,

wenngleich sich die alten Könige als Priester fühlten und gerierten. Cf. Salomons Segen 8, 55. Assurnaṣirpal nennt sich šangû Aššur, Priester des Assur, und Tabnet ist nach seiner Inschrift: Priester der ʿAštoret, König der Sidonier. — Sadok nimmt als erstgenannter die Salbung vor (v. 39). Natan assistiert; seine Teilnahme bezeugt B (Aeth) Sh S durch ומשחו. Es liegt kein Grund vor, ונתן הנביא als späteren Zusatz zu erklären.

35 ובא ועליתם אח" B om. Es ist aus v. 40 eingedrungen als eine der bündigen Rede Davids wenig angemessene Weiterung. Die formelle Besitzergreifung von der Regierungsgewalt wird durch die Thronbesteigung versinnbildet. Von ihr ist in ägyptischen und assyrischen Inschriften oft die Rede. David verzichtet formell auf die Regierung zugunsten Salomons (cf. v. 53). צִוָּה hat hier die Nebenbedeutung „testamentarisch verfügen" وَصَّى. נָגִיד entweder von נָגַד vor, نَجُدَ hochgesinnt, wohlgemut, oder vielleicht von dem im Aeth erhaltenen nagad = genus, stirps, also „Häuptling, Stammesfürst". Dieselbe Phrase 1 Sam 13, 14; 2 Sam 6, 21. Wahrscheinlich ist darum 35b von R hinzugefügt. Cf. auch 14, 7; II 20, 5. Die getrennte Erwähnung Israels und Judas ist in Davids Mund nicht anachronistisch. Er selbst war Judäer und hatte judäische Beamte, konnte also seinen bevorzugten Stamm gegenüber dem übrigen Israel wohl hervorheben. Cf. noch zu 2, 32. Statt des nachdrucksvollen וְאֹתִי bietet G minder gut *καὶ ἐγώ*. **36** Statt יֹאמַר hat G *πιστώσαι* = יַאֲמֵן. S und 3 Mss lasen יעשה. T umschreibt תהי רעיא מן קדם יהוה. Zur Not kann man יֹאמַר belassen = das befehle, walte Gott. Doch steht Hebr mit seiner Lesart allein da. Vielleicht bot es ursprünglich יעשה. Dieses wurde unter dem Einfluß des Vorhergehenden zunächst in יַאֲמֵן (G) verderbt. Einige Handschriften setzten dann noch das durch L bezeugte Objekt *τοὺς λόγους τοῦ κυρίου μου* hinter *ὁ θεός*. Endlich konnte aus יאמן das jetzige יאמר entstehen. **37** Beachte die nach europäischer Etikette dem Vater wenig schmeichelnde Wunschformel für den Sohn. Klo faßt den Satz als Erklärung von v. 36 und denkt sich hinter letzterem einen Doppelpunkt. Aber כֵּן (v. 36) weist nicht auf das Folgende. Es müßte כֹּה stehen. **38** וירד kann nicht vom Hinabsteigen vom etwaigen Obergemach, in dem der König lag, in den Palasthof verstanden werden. Denn die Kreter und Pleter waren nicht in der Krankenstube. Vielmehr ist der Ausdruck eine Zusammenfassung für die Ausführung des Befehles, die dann

in 2 Haupthandlungen zerlegt wird, das Aufsetzen Salomons und das Hinabführen desselben zum Gihon. על ist gut haltbar, weil die Salbung über der Quelle geschah. „Kreter und Pleter" haben die Übersetzungen nicht verstanden, wie die naiven Wiedergaben lehren. כרתי bedeutet sonst eine Völkerschaft. 1 Sam 30, 14 unternehmen die vom Süden kommenden Amalekiter einen Raubzug in den Negeb der Kreter, das Gebiet von Juda, und den Negeb von Kaleb, wobei Ṣiḳlag (Zuḥeiliḳa sw von Bet Dschibrîn) verbrannt wird. Nach ib. v. 16 stammt die gemachte Beute aus dem Philisterland und aus Juda. Demnach lag der Negeb der Kreter dem Philistergebiet nahe. Dazu stimmt Ez 25, 16: Jahve will seine Hand über die Philister ausstrecken und die Kreter (כרתים) vertilgen. Zeph 2, 5 ist das Volk der כרתים in Parallele mit dem Philisterland gesetzt. Die Kreter waren also den Philistern stammverwandt und saßen irgendwo im Süden bei Gaza. Da nun die Philister ein vom N längs der Küste eingewandertes Volk sind, werden auch die Kreter einen solchen nichtsemitischen aus Kleinasien kommenden Stamm repräsentieren. Die Frage, ob sie mit Kreta etwas zu tun haben, muß offen gelassen werden. G Zeph 2, 5 hat *πάροικοι Κρητῶν*, Ez 25, 16 *Κρῆτας*. (Zu beachten ist noch das Ktib 2 Sam 20, 23 הכרי, ebenso II 11, 4. 19, wo letztere Form unzweifelhaft feststeht. L hat nicht nur II 11, 4. 19, sondern auch 1 Sam 30, 14 und hier *χορρι*, doch das beruht auf Verwechslung. Unter ʿAtalja gab es in der Leibgarde Karer, aber keine Kreter.) Ist nun in unserem Verse derselbe Volksstamm gemeint? Da die Namensform identisch ist, liegt kein Grund zu einer Unterscheidung vor. Die Erklärung von כרתי als Appellativ begegnet großen Schwierigkeiten. Man könnte an ein Nomen agentis auf î denken (im Äthiopischen häufig). Die Bedeutung wäre ähnlich wie טַבָּח, Ausrotter, Schläger. Cf. das moderne ḳawwâs, Schütze, Gardist, und T hier וְקַלָּעָא (ähnlich S). Aber eine solche Form ist im Hebräischen zu selten, und der Begriff der Tätigkeit liegt kaum je darin. Die Erklärung Halévys „séparé, expatrié" paßt nicht besser. Man müßte als Urform כריתי annehmen, aber כרית gibt schon allein diesen Sinn. Allerdings kann man sich auf ערירי berufen. Dann bleibt aber noch die Schwierigkeit, auch das parallele פלתי appellativisch zu deuten. Am besten bleibt man beim Gentilicium. Es war auch im Altertum eine beliebte Praxis der Herrscher, behufs größerer Sicherheit die Leibwache aus Fremdlingen zu rekrutieren. Ramses II und III hatten Sardinier und Libyer in ihren Diensten

und unter Davids Mannen finden wir einen Hettiter Urias, Leute aus Gat und sonstige Philister 2 Sam 15, 18. פְּלֵתִי ist völlig dunkel, wahrscheinlich Gentilicium. (Anders Caspari ZATW 28, 183 ff.) Die Zusammenstellung mit Bet Peleṭ in Juda (Jos 15, 27) ist lautlich unhaltbar, ebenso die Identifikation mit den Philistern. Dagegen spricht auch 2 Sam 15, 18, wo alle Pleter von den 600 Philistern aus Gat unterschieden sind. Eine Verschleifung des שׂ vor ת steht ohne Beispiel da. Anführer der Pleter ist Benaja aus Ḳabṣeel in Südjuda (Jos 15, 21) an der Grenze von Edom. Vielleicht waren also die Pleter irgendein Beduinenstamm des Südens. Die Identifikation der Kreter und Pleter mit den Helden Davids ist durch 2 Sam 20, 7 ausgeschlossen.

39 Das Zelt per eminentiam ist das von David für die Lade in der Nähe der Residenz errichtete (2 Sam 6, 16. 17). ויקח ist den Umständen gemäß besser als Plusquamperf. zu fassen. Das Gesetz über das hl. Salböl Ex 30, 22 ff. spricht nicht vom Gebrauch bei der Königskrönung, stammt also aus vorköniglicher oder nachköniglicher Zeit. Das hier erwähnte Öl muß zu andern Zwecken als zur Priesterweihe Ex 29, 29; 30, 30 gedient haben. Denn behufs letzterer war es nicht nötig, es lange aufzubewahren. Es handelt sich demnach wahrscheinlich um anderweitig verwendbares Öl, wie bei der Salbung Sauls und Davids durch Samuel. G und die von G abhängigen Übersetzungen lassen Sadok in die Trompete stoßen (lesen ויתקע) entsprechend Num 10, 8. Doch handelt es sich nicht um die rituelle Posaune (חצצרה), ein dünnes, langes Metallinstrument, das aus der Abbildung am Titusbogen zu Rom und auf jüdischen Münzen aus Hadrians Zeit bekannt ist und zunächst von Priestern (2 Chr 5, 12), aber auch von Laien zu Profanzwecken benützt wurde (Hos 5, 8; II 11, 14; 2 Chr 23, 13). Hier ist die Trompete des Herolds gemeint, durch die Absaloms Erhebung zum König signalisiert wurde (2 Sam 15, 10). Sie war ursprünglich ein gewöhnliches Horninstrument von gebogener Form (Talmud), später wurde sie auch aus Metall hergestellt und darum mit חצצרה verwechselt. Das Volk von Jerusalem stand ursprünglich auf Adonias' Seite (2, 15), aber Davids Autorität gewinnt Salomon sofort die Gunst der Menge. Damit rechnete Natan. Gerade dieser Massenabfall des Pöbels versetzt Adonias in Schrecken (v. 50). **40** והעם ist eine auffällige Wiederholung. Vielleicht stand einmal וְהֵם da, woraus sich die Auslassung des Wortes in B erklären würde. Die Pfeife oder Flöte war bei Freu-

denfesten (Jes 5, 12), bei Prozessionen (Jes 30, 29) und Tänzen in Gebrauch (Matth 11, 17). מחללים ist verbum denominat. und hapax legomenon. G hat *ἐχόρευον ἐν χοροῖς* = מחוללים במחולות sie tanzten in Reigen. Cf. Jud 21, 23. Allein Hebr ist in Hexapla (Field) bezeugt durch die Übersetzung eines *ἄλλος* (Theodotion?) *ηὔλουν ἐν αὐλοῖς*, welche L mit aufgenommen hat. Auch S T gehen wahrscheinlich auf Hebr zurück. T hat מְשַׁבְּחִין בחנגיא, las nämlich מְהַלְּלִים, wobei חִנְגָּא ein Musikinstrument bedeuten dürfte. S bietet ܢܩܫܝܢ ܒܡܪܒܥܬܐ sie schlugen auf viereckige Zymbeln.

41 Die Frage Joabs gibt im Hebräischen keinen Sinn. B hat *τίς ἡ φωνὴ τῆς πόλεως ἠχούσης*, L verschlechternd: *τίς ἡ φωνὴ τῆς βοῆς; ἠχεῖ μέγα*. B setzt הַהוֹמָה voraus, L קריאה = Ruf und am Schluß vielleicht הוֹמָה. Beide lasen zu Beginn מָה. Die einfachste Heilung des verderbten Textes ist כָּל־ statt קול (Klo Ki). So entspricht die Frage genau der Antwort ותהם הקריה in v. 45. קריה wird nur hier, v. 45 und Deut 2, 36 in Prosa gebraucht. Es ist ein alter Ausdruck wie ḳirjat Arbaʿ, ḳ. Sefer, ḳ. Jeʿarim andeuten. Vielleicht verrät gerade dieser Gebrauch das Alter der Erzählung, möglicherweise wurde in der jerusalemer Sprechweise besonders die Davidstadt (Jes 29, 1) so genannt. Das Mahl an der Rogelquelle ist zu Ende, es ist Abend. In den Straßen Jerusalems verkünden Herolde unter Trompetenschall den neuen König. Ein feiner Zug ist's, daß der an den Klang der Kriegstrompete gewöhnte alte Haudegen Joab zuerst die Gefahr wittert. **42** Jonatan leistet hier ähnliche Kundschafterdienste wie einstens unter David vor ca. 8 Jahren (2 Sam 15, 27 ff.; 17, 17 ff.). Daher die schmeichelhafte Begrüßung seitens Adonias', der durch die launige Bemerkung die böse Vorahnung seiner Gäste zu bannen sucht. איש חיל ein starker, wackerer Mann, dagegen בן־חיל (v. 52) schon mehr abgeblaßt, etwa gentleman. **43** לאדנ״ B om, wohl mit Recht, weil im raschen Fluß der Rede schleppend. אֲבָל eine ironische Versicherung des Gegenteils. In der Mischna ist es der gewöhnliche Ausdruck für „aber“. Jonatans Worte drücken mehr mutvolle Verlegenheit als ohnmächtigen Schrecken aus. Er stellt das wichtigste Faktum voran, sogar das Subjekt wird vorausgeschickt, wie in der Volkssprache. Der Titel „Herr“ ist mit dem jedesmaligen Königsnamen im Volksmund mechanisch verbunden, auch wo Unsympathisches vom Fürsten berichtet wird. **45** Die beiden Subjekte Sadok und Natan sind wahrscheinlich von R oder einem Abschreiber eingefügt. Das Hastige der Rede verträgt diese Wie-

derholung aus v. 44 nicht gut. Zu בגחון cf. 1 Sam 29, 1 בעין an der Quelle **46** וגם ist als Kopula besonders in der Volkssprache beliebt. Es klingt voller als das einfache Waw und hat den Vorteil, daß das Perfekt dahinter bleiben kann. Seine dreimalige Wiederholung charakterisiert die Hastigkeit des Erzählers. **47** Das Ktib אלהיך, das sich in S und Sh findet, wird nahegelegt durch 17. 36. Es beteiligte sich trotz v. 9 noch eine ziemliche Anzahl von Hofbeamten nicht am Festmahl. Da die v. 9 genannten alle judäischen Würdenträger sind, so läßt sich schließen, daß Adonias sich hauptsächlich auf Juda stützen wollte, was den alten Antagonismus zwischen Juda und dem Norden durchschimmern läßt. ייטב heißt: Es mache Gott Salomons Namen beliebter bei den Untertanen. Cf. 4 R 12 obv. 21. 22: re'ûsu el matîšu šuṭubbi (seine Herrschaft mache seinem Lande wohlgefällig). Doch ist auch die Bedeutung „berühmt machen" naheliegend. David verneigt sich wie Jakob Gen 47, 31. **48** Hinter נתן S add לי בן, T nur בן hinter היום, G *ἐκ τοῦ σπέρματός μου*. Der Sinn ist natürlicher, wenn man מִזַּרְעִי hinzufügt. Denn darüber freut sich David, daß die Herrschaft in seiner Familie bleibt. Vielleicht liegt hier eine Anspielung auf Jahves Versprechen 2 Sam 7, 12. 16. **49** Für ויחרדו ויקומו bietet B nur *καὶ ἐξανέστησαν* d. i. hat nur ויקומו A *καὶ ἐξέστησαν καὶ ἐξανέστησαν* d. i. übersetzt beides. Denn cf. 2, 19 *ἐξανέστη* = ויקם, dagegen II 4, 13 *ἐξέστησας* = חרדת. Doch können beide griechischen Ausdrücke wegen ihres Gleichklangs nicht ursprünglich sein. L läßt das erste Verb unübersetzt. Zum zweiten bietet es hinter *καὶ ἐξανέστησαν* noch die Dublette *καὶ ἀνεπήδησαν*. Ursprünglich scheint also G ויחרדו nicht geboten zu haben. Doch ist kein Grund, es zu streichen. Auch v. 50 wird Furcht und Aufbruch eigens ausgedrückt. Die plötzliche Wendung der Dinge versetzt alle in Schrecken. Sie ist ein Beweis der diplomatischen Fähigkeit Natans und der Unfähigkeit Adonias'. Der erste Gedanke, der alle beschleicht, ist, daß sie als Anhänger des Gegenprätendenten nach asiatischer Mode dem Tode verfallen sind. Jeder begibt sich schleunigst nach Hause, nach Betlehem, Hebron usw., wo die von Adonias gewonnenen judäischen Beamten wenigstens teilweise wohnten. Jeder bemüht sich, seine Teilnahme an dem Mahle möglichst zu vertuschen. Die Sache war von Adonias schlecht eingefädelt. Daher der Tadel מתנשא in v. 5. **50** Das Asylrecht wird Ex 21, 14 vorausgesetzt. Die Hörner finden sich auch an arabischen, phönizischen, griechischen und römischen

Altären (Virgil Aen. 6, 124). Die Israeliten nahmen sie von den Nachbarvölkern herüber. Ihr Ursprung ist dunkel. Wurden ursprünglich die Hörner der Opfertiere an den Ecken des Altars befestigt? Oder steckt darin ein Rest des Stierkultes? Die Hörner waren auch bei den Israeliten ein wichtiger Teil des Altars, wie das Ritual z. B. bei der Priesterweihe (Ex 29, 12) und beim Sündopfer (Lev 4, 7 ff.) zeigt. Eine Symbolisierung der Kraft Jahves lag nahe. Man kann Nu 23, 22; 24, 8 vergleichen. Doch ist dort das Beziehungswort von לי zweifelhaft. **51** כיום drückt wegen des כ die Gegenwart im Vergleich mit der Zukunft aus = vorderhand, vorerst. Cf. 1 Sam 2, 16 (G *πρῶτον*). Hier las G היום (*σήμερον*), ebenso einige Mss. **52** Die Antwort zeigt Salomon sogleich als vollendeten Herrscher. Er läßt sich eine Hintertür offen, um Adonias nach Belieben aus dem Wege räumen zu können. Denn בן־חיל (cf. zu v. 42) ist eine zu vage Bedingung. **53** Adonias darf sich nun fürder vor dem König nicht sehen lassen (2 Sam 14, 24. 28) und bei Hofe nicht erscheinen. Damit läßt Salomon das gespannte Verhältnis zum Bruder fortdauern.

Kap. II. Davids letzte Aufträge. Beseitigung von Salomons Gegnern.

1 Als aber David dem Tode nahe war, gab er seinem Sohne Salomon folgende Aufträge: 2 Während ich nun wie alle Welt dahingehen muß, sollst du dich tüchtig und als Mann erweisen. 3 Und du sollst beobachten, was Jahve, dein Gott, fordert, indem du auf seinen Wegen wandelst und seine Satzungen, Gebote, Rechte und Kundgebungen hältst, so wie es im Gesetze Mosis geschrieben steht, auf daß du in allem Gelingen habest, was immer du tust und in Angriff nimmst. 4 Damit Jahve sein Wort in Erfüllung gehen lasse, das er betreffs meiner also gesprochen: Wenn deine Nachkommen auf ihren Weg acht haben, daß sie getreulich mit ganzem Herzen und ganzer Seele vor mir wandeln, ( ) so soll es dir nie an einem [Sproß] auf dem Throne Israels fehlen. 5 Ferner weißt du ja selbst, was mir Joab, der Seruja Sohn, angetan, wie er nämlich an den beiden Heerführern Israels gehandelt, an Abner, dem Sohne Ners, und an Amasa, dem Sohne Jeters, indem er durch ihre Ermordung blutige Kriegstaten zu Friedenszeit verübte und mit unschuldigem Blut den Gürtel an meinen *Lenden und den Schuh an* meinen *Füßen benetzte. 6 So handle denn nach deiner weisen Einsicht; laß jedoch sein graues Haar nicht ungeschoren hinunter zur*

Unterwelt fahren! 7 Hingegen sollst du den Söhnen Barzillais aus Gilead Huld erweisen. Sie sollen zu deinen Tischgenossen gehören, denn in ebendieser Weise sind sie mir entgegengekommen, als ich auf der Flucht vor deinem Bruder Absalom begriffen war. 8 Beachte ferner, daß du den Benjaminiten Simei, Sohn Geras aus Bahurim, in deiner Nähe hast! Er war es ja, der einen unheilvollen Fluch gegen mich ausstieß, als ich nach Mahanaim ging, und er war mir dann hinunter zum Jordan entgegengekommen, weshalb ich ihm bei Jahve zuschwor: Ich will dich nicht hinrichten lassen. 9 Du *hingegen darfst ihn nicht ungestraft lassen, dieweil du ein weiser Mann bist. Du wirst ihm schon beizukommen wissen, um sein graues Haar blutbefleckt zur Unterwelt hinunterzusenden. 10 Sodann legte sich David zu seinen Vätern und ward in der Davidstadt begraben. 11 Die Zeit aber, die David über Israel regierte, betrug 40 Jahre. In Hebron regierte er 7 Jahre und in Jerusalem regierte er 33 Jahre. 12 Und Salomon bestieg den Thron seines Vaters David und seine Herrschaft gewann gar sehr an Festigkeit.*

13 Da begab sich Adonias, der Haggit Sohn, zu Batseba, der Mutter Salomons. Sie sagte: Bedeutet dein Kommen Gutes? Und er versetzte: Jawohl! 14 Dann sagte er: Ich möchte dir ein Anliegen vortragen. Sie antwortete: Tue es! 15 Er sprach: Es ist dir bekannt, daß eigentlich mir die königliche Würde zukam und ganz Israel mich als künftigen König betrachtete. Indessen ist [mir] die königliche Würde entgangen und meinem Bruder zugefallen, dieweil sie ihm von Jahve bestimmt war. 16 Und nun hätte ich eine einzige Bitte an dich — weise mich damit nicht ab! Sie sagte zu ihm: Sprich! 17 Da versetzte er: Sage doch dem König Salomon — er kann dich ja nicht abweisen — daß er mir die Abisag aus Sunem zur Frau gebe! 18 Batseba erwiderte: Gut! Ich will in deiner Sache mit dem Könige reden. 19 Als nun Batseba beim König Salomon eingetreten war, um in Adonias' Sache Rücksprache mit ihm zu pflegen, stand der König auf, [ging] ihr entgegen, verneigte sich vor ihr und nahm auf seinem Stuhle Platz. Drauf setzte man für die Königsmutter einen Stuhl hin und sie nahm ihm zur Rechten Platz. 20 Dann sagte sie: Ich hätte eine einzige kleine Bitte an dich. Weise mich nicht ab! Der König antwortete ihr: Fordere nur, Mutter, dich kann ich ja nicht abweisen. 21 Sie sagte: Man möchte die Abisag aus Sunem deinem Bruder Adonias zur Frau geben! 22 Da hub der König Salomon an und sprach zu seiner Mutter: Ei, warum forderst du denn [nur] die Abisag aus

Sunem für Adonias? Da fordere doch gleich die königliche Würde für ihn, er ist ja als Bruder älter als ich und mit ihm halten es ja der Priester Ebjatar und Joab, *der Sohn der Seruja! 23 Dann tat der König Salomon bei Jahve folgenden Schwur: Mag mir Gott antun, soviel er will, das Wort soll Adonias das Leben kosten! 24 Und nun, so wahr Jahve lebt, der mich gefestigt und auf den Thron meines Vaters David gesetzt (und mir nach seiner Verheißung ein Haus gebaut hat), noch heute soll Adonias des Todes sein! 25 Dann sandte der König Salomon Benajahu, den Sohn Jehojadas, aus. Der versetzte ihm den Todesstoß.*

26 Dem Priester Ebjatar hingegen gebot der König: Geh nach Anatot auf dein Landgut, denn du bist zwar des Todes schuldig, aber ich will dich vorderhand nicht töten, weil du den Efod *des Herrn Jahve vor meinem Vater David einhergetragen und jegliches Leid mitverkostet hast, das mein Vater verkosten mußte. 27 So verstieß denn Salomon Ebjatar, so daß er nicht mehr Jahven als Priester dienen durfte, um so Jahves Wort zu erfüllen, welches er in betreff Helis Haus zu Silo ausgesprochen.*

28 Als nun die Kunde davon zu Joab drang — Joab hatte sich nämlich Adonias angeschlossen, Salomon *dagegen nicht — da floh Joab zum Zelt Jahves und erfaßte die Hörner des Altars. 29 Und man meldete dem König Salomon: Joab ist zum Zelt Jahves geflohen. Da befindet er sich neben dem Altar. Salomon aber sandte Benajahu, den Sohn Jehojadas, mit dem Auftrag: Geh und stoß ihn nieder! 30 Als nun Benajahu zum Zelte Jahves kam und zu ihm sagte: Es ist des Königs Befehl, daß du herausgehst, da entgegnete er: Nein, lieber will ich hier sterben, und Benajahu berichtete dem König: So hat Joab geredet und so mir geantwortet. 31 Der König gebot ihm: So tue denn wie er gesprochen! Stoß ihn nieder und begrabe ihn, damit du so das unschuldige Blut, das Joab vergossen, von mir und meiner Familie tilgest! 32 So soll denn Jahve sein Blut auf sein eigenes Haupt zurückfallen lassen, dieweil er zwei Männer niedergehauen, die redlicher und besser waren als er, indem er sie mit dem Schwerte tötete, und zwar ohne daß mein Vater David darum wußte, Abner, den Sohn Ners, den Heerführer Israels, und Amasa, den Sohn Jeters, den Heerführer Judas. 33 Möge ihr Blut auf das Haupt Joabs zurückfallen und auf das Haupt seiner Nachkommen immerdar, David hingegen sowie seinen Nachkommen, seinem Hause und seinem Thron möge immerdar Friede von Jahve zuteil werden! 34 Da begab sich Benajahu, Jehojadas*

Sohn, hinauf und versetzte ihm den Todesstoß, worauf man ihn auf seinem Besitz in der Wüste begrub. 35 Dann setzte der König Benajahu, den Sohn Jehojadas, an seiner Statt über das Heer und den Priester Sadok versetzte der König an Ebjatars Stelle.

36 Drauf ließ der König Simei holen und sagte zu ihm: Baue dir ein Haus in Jerusalem! Da sollst du wohnen und darfst dich von da nach keiner Richtung hin entfernen! 37 Sobald du dich jedoch entfernst und den Kidronbach überschreitest, so kannst du sicher sein, daß du des Todes bist. Dein Blut kommt dann über dein eigenes Haupt. 38 Simei erwiderte dem Könige: Gut ist's, so wie mein königlicher Herr geboten, also wird dein Diener tun. So wohnte denn Simei lange Zeit in Jerusalem. 39 Allein nach Verlauf von 3 Jahren entliefen dem Simei zwei Sklaven zu Achis, dem Sohne Maachas, dem König von Gat. Als man nun Simei meldete: Deine Sklaven sind ja in Gat, 40 da brach Simei auf, gürtete seinen Esel und machte sich auf den Weg nach Gat zu Achis, um seine Sklaven zu suchen. Als er nun fortgegangen und seine Sklaven von Gat wieder heimgeholt hatte, 41 hinterbrachte man Salomon, daß Simei aus Jerusalem sich nach Gat begeben habe und wieder heimgekehrt sei. 42 Da ließ der König Simei holen und sprach zu ihm: Habe ich dich nicht bei Jahve schwören lassen und dich also verwarnt: Sobald du fortziehst und dich nach irgend einer Richtung hin entfernest, dann kannst du sicher sein, daß du des Todes bist, — du entgegnetest mir: Gut ist's, ich höre. 43 Warum hast du dich denn um den Jahve geschworenen Eid sowie um das Gebot, das ich dir auferlegt, nicht gekümmert? 44 Weiter sprach der König zu Simei: Du kennst selbst all das Böse (dessen sich dein Herz bewußt ist), das du meinem Vater David zugefügt hast. So möge denn Jahve deine Bosheit auf dein eigenes Haupt zurückfallen lassen! 45 Der König Salomon hingegen möge gesegnet und Davids Thron vor Jahve immerdar gefestigt sein! 46a Dann beauftragte der König Benajahu, den Sohn Jehojadas. Der ging aus und versetzte ihm den Todesstoß.

Davids letzte Aufträge. **1** Da der König noch geistig rege ist, wie die Vorgänge in Kap. 1 beweisen, so kann er auch ein mündliches Testament hinterlassen. Die folgende Rede ist deuteronomistisch gefärbt und von R aus dem ursprünglichen Kern erweitert. **2** חוק oft in den Aufforderungen an Josue gebraucht, Jos 1, 6. 7. 9. 18; Dt 12, 23; 31, 7. 23, immer mit אמץ verbunden. Die Mahnung, sich

über den Tod des Vaters zu trösten, liegt kaum darin. Das war für den deuteronomistischen R nicht von Belang. Zur Phrase „den Weg der ganzen Erde wandeln" cf. Jos 23, 14. Salomon soll sich in der Beobachtung der Gebote Jahves stark und als Mann zeigen. **3** Zu "ושמרת את־משמ cf. Dt 11, 1; Jos 22, 3. Das Substantiv ist besonders häufig in Nu und Lv, sowie in Ez 40 ff. und gehört zur Terminologie des sogenannten Priesterkodex. Doch findet es sich seltener auch in Dt Jos. Zu ללכת usw. cf. Dt 8, 6; 10, 12; 19, 9; 26, 17; 28, 9; 30, 16; Jos 22, 3. Außerhalb des Dt ist es selten. Zu "חק "מצו "ומשפ cf. Dt 8, 11; 11, 1; 26, 17; 28, 15. 45; 30, 10. 16. Statt עֵדוֹת (mit Suff.) erscheint in Dt עֵדֹת. Der Sing עֵדוּת ist besonders Ex Nu auch Lv häufig (Priesterkodex). חק bedeutet natürliches Recht, besonders insofern es sich dem Verstande spontan kundgibt. מצוה ist positives Gebot, Auftrag. משפט hat den Nebenbegriff des Richtens, Entscheidens, daher eine von Fall zu Fall von Jahve oder dessen Vertretern gegebene Entscheidung, sodann das festgelegte Recht, das ein System bildet, wobei aber im Hebräischen der Plural gebraucht wird. עֵדוּת ist direkt am besten von הֵעִיד abzuleiten, das „feierlich bekräftigen, promulgieren" bedeutet, faßt also die von Jahve am Sinai dem Volke feierlich kundgegebenen Vorschriften, den Dekalog, zusammen. Daher der häufige Sing in der Verbindung ארון העדות, weil in der Lade das Dokument der Promulgation lag, nämlich die Gesetzestafeln. **4** Das zweite לאמר ist überflüssig und mit L Sh Vulg zu streichen. Zur hiesigen bedingten von 2 Sam 7, 11 ff. abweichenden Form der Weissagung cf. zu 8, 19. Zu למען יקים cf. Dt 9, 5; 1 Sam 1, 23. Zu אם ישמרו usw. cf. Ps 132, 12. Zu בכל לבבם usw. cf. Dt 4, 29; 6, 5; 10, 12; 30, 6. לא יכרת usw. findet sich außer 8, 25 noch Jer 33, 17 und zwar ohne die Bedingung. Auch Ps 89 ist damit ideell verbunden. Das beweist, daß R sowie der Verfasser jenes Psalmes dem jeremianischen Kreise nahestanden. **5** Statt וישם hat L *καὶ ἐξεδίκησεν* וינקם. Statt דמי מלחמה[2] L A Sh *αἷμα ἀθῷον*. Im folgenden hat dann L die Suffixe der 1 pers sing. Das zweite אשר עשה fällt auf. Möglicherweise ist alles von אשר[2] bis ויהרגם inklusive spätere aus v. 32 stammende Zutat, die aber wohl schon R hier zur Verdeutlichung eingeschaltet hat. So würde sich gegenüber v. 32 die geringere Genauigkeit erklären. Hier werden beide Feldherren Israel zugeteilt, in v. 32 wird zwischen Israel und Juda unterschieden. Dort spricht die alte Quelle, hier liegt die Bemerkung des R vor, der am Anfang des Exils auf Gesamtisrael

zurückblickt. Abner (1 Sam 14, 50 אבינר) = der (mein) Vater ist eine Leuchte. Wegen der griechischen Übertragung *Αβεννήρ* schlug Lagarde (Übers. 75) als Originalform אבנ֫ר = בנ֫ר vor. Aber die Reduplikation des n kann als Hypertrophie des Griechischen erklärt werden wie *Ῥεβεκκα* = רִבְקָה, *Βοσορρα* = בָּצְרָה. Er war der Vetter Sauls. Ner wird 1 Sam 14, 50 Sauls דוד genannt, und v. 51 ist "בני־אב statt בן zu lesen. So auch Jos A. 6, 6, 6. Darnach ist 1 Chr 8, 33 (= 9, 39) in Ordnung zu bringen. Unter Saul war er Obergeneral (1 Sam 14, 50) und führte David bei ihm ein (1 Sam 17, 57), verfolgte ihn später mit seinem Herrn (1 Sam 26, 5), schloß sich nach des letzteren Tode Isboset an (2 Sam 2, 8. 9) und erschlug einen Bruder Joabs namens ʿAsael in Gibeon (2 Sam 2, 23). Als er wegen seines Verhältnisses zu Riṣpa, der Kebse Sauls, von Isboset getadelt ward (2 Sam 3, 7 ff.), kam er nach Hebron und schloß sich David an mit der Absicht, ihm seine Parteigänger zuzuführen. Joab rief ihn trügerischerweise zurück und erschlug ihn am Tore von Hebron (v. 27). Auch Abisai, der Bruder Joabs, hatte Anteil am Morde (v. 30). Schon damals sprach David Joab des Blutes Abners schuldig (v. 28. 29). ʿAmasa עמשא ist vielleicht ursprünglich עמסא und dieses für עמסיה Last Jahves oder Jahve trägt (?). Cf. den Namen עמוס. B hat *Αμεσσαια* (hier) und *Αμεσσαει*. In A finden sich Formen wie *Αμεσαι* (hier) und *Αμισσαι*, was auf עַמִּישַׁי (mein göttlicher Onkel ist das Geschenk) schließen läßt. Er ist Sohn des Jeter (= südarab. Watar = Vorzug, 2 Sam 17, 25 steht יִתְרָא) und der Abigail, der Schwester der Ṣeruja und Davids (1 Chr 2, 16. 17). Sein Vater war nach 1 Chr 2, 17 ein Ismaelit, wenn nicht יזרעאלי zu korrigieren ist. Er war der General Absaloms (2 Sam 17, 25). Nach Niederwerfung des Aufstandes wollte ihn David an Joabs Stelle setzen (2 Sam 19, 14) und beauftragte ihn, gegen Seba in Juda ein Heer zusammenzuziehen (2 Sam 20, 4). Abisai und Joab trafen ihn bei Gibeon, und dort ward er von Joab ermordet (2 Sam 20, 8 ff.). Nicht einmal für sein Begräbnis hat Joab gesorgt. David wirft Joab die Ermordung Abners und Amasas unter doppelter Rücksicht vor: a) וישם usw. Er hat das blutige Recht des Krieges in die Friedenszeit hineingetragen, indem er Kriegsfeinde Davids nach vollzogenem Friedensschluß als solche behandelte und unter Anwendung von List mordete, obwohl letztere nur im Kriege erlaubt ist. Beachte, daß Joab in beiden Fällen unter militärischer Begleitung als General erscheint (2 Sam

3, 22 und 20, 7). b) Daraus ergab sich ein weiteres tadelnswertes Moment: Da Joab im Auftrage Davids Krieg führte, fühlte sich David für die Unternehmungen Joabs haftbar. Die Ermordung der beiden fiel gleichsam David zur Last. Daher sagt er עשה לי. Joab hat nach moderner Auffassung die Fahne des Königs mit unschuldigem Blut befleckt. David drückt das in damaliger Weise unter Heranziehung des Waffengurtes (cf. II 3, 21 und I 20, 11) und Kriegschuhs (cf. Jes 9, 4) aus. Dabei ist mit L במתני, בנעלי, ברגלי, בחגרתי zu lesen. Sonst wäre das לי unverständlich. Auch ist statt מלחמה ² mit A L Sh נָקִי, oder noch besser חָמָס mit דְּמֵי davor d. i. unschuldiges Blut herzustellen. Demnach enthält v. 5. 6 nicht die Aufforderung, an Davids Statt durch Tötung Joabs die Blutrache für die Ermordung der beiden zu vollziehen. Zu dieser war nicht David, sondern die Verwandten Abners und ʿAmasas verpflichtet. Auch lag der Frevel Joabs nicht darin, daß er seinen Bruder ʿAsael überhaupt an Joab rächte, sondern daß er die beiden Feldherren unter Mißbrauch des Kriegsrechtes und der vom König übertragenen Amtsgewalt aus dem Wege räumte. Die Ehre des Königs forderte Joabs Bestrafung. Der König darf kein unschuldiges Blut vergießen, weder persönlich, noch durch seine Funktionäre. Sonst kommt Unglück über das Land, wie unter Saul wegen Mordung der Gibeoniter (2 Sam 21, 1 ff.). Cf. die lehrreichen Vorschriften für den babylonischen König mit den beigefügten Drohungen in 4 R ² 48 (C T 15, 50). David, der wegen des ferneren Bestandes seiner Dynastie besorgt ist, will auch den Schein der Ungerechtigkeit von sich weisen, um nicht etwa bei späterem Unglück dem Volke zu übler Nachrede Veranlassung zu bieten, als sei er durch seine Nachgiebigkeit daran schuld, indem er diejenigen nicht bestrafte, die in seinem Dienste Verbrechen begingen. Das ganze ist aus dem Milieu der damaligen Zeit heraus zu beurteilen, nicht nach unseren jetzigen christlichen Begriffen. Dann erscheint David nicht mehr als Tyrann, sondern nach der moralischen Auffassung seines Zeitalters gewissenhaft und gerecht. — Nur eines bleibt unerklärlich, warum David schon früher nicht mit Joab abgerechnet hat. Vielleicht sträubte sich dagegen die natürliche Sympathie, die er für Joab als seinen Freund und einstigen Leidensgenossen hegte. Jetzt hat der Anschluß an Adonias David seine alte Schuld wieder in Erinnerung gebracht.

6 Wenn כחכמתך nicht bloße Phrase ist, so hätte sich Salomon von Jugend an durch weise Einsicht ausgezeichnet. Der Jussiv

תוֹרֵד hinter לֹא ist ungemein selten, aber doch in kohortativem Sinne möglich. Cf. Gen 42, 38. David rät gleichsam, irgendeinen äußeren Vorwand zum Vorgehen gegen Joab zu benützen. Das Wort שְׁאוֹל ist bislang nicht befriedigend erklärt. Ein babylonisches entsprechendes šu'âlu scheint nicht zu existieren. Vielleicht liegt der Stamm „fragen" zugrunde, d. i. der Ort, aus dem befragte Geister aufsteigen. Die Benennung wäre also unter dem Einfluß der Nekromantie entstanden. 7 Zu Barzillai cf. Birzilis in punischen Inschriften. Die Ableitung von „Eisen" liegt nahe. Nestle ZDPV 15, 257 faßt den Namen als aramäische Verbindung von בַּר und זִלַּי auf. Aramäer gab es damals bereits im Ostjordanland. Es war ein wohlhabender Mann aus Rogelim und hatte David zu Mahanaim mit Proviant versehen (2 Sam 17, 27). Bei seinen 80 Jahren (2 Sam 19, 33) nahm er dessen Einladung nach Jerusalem nicht mehr an, empfahl ihm aber (seinen Sohn?) Kimham (ib. v. 38ff.). Hier ist von mehreren Söhnen die Rede, die den Vater in seiner Gastfreundschaft unterstützt hatten. In בְּאָכְלִי könnte ב als ב essentiae gefaßt werden. Doch genügt die Erklärung als partitivum. Das Speisen mit dem König an gleichem Tische war damals wohl gebräuchlich, vgl. 1 Sam 20, 25. Damit ist natürlich die Bedeutung der Phrase nicht erschöpft. Die Betreffenden gehörten zum Hofstaat, bezogen Naturalien usw. Cf. 2 Sam 9, 7; 19, 29.

8 Simei wird als Sohn Geras bezeichnet. Letzteres vielleicht von גֵּר Fremdling, oder גֵּרָא (auch phön. CIS 1, 106) ist eine Differenzierung von גֵּרָה Korn, Bohne cf. Cicero. Pflanzenbezeichnungen als Nomina propria auch sonst belegt cf. קוֹץ = *Ἄκανθος*. Gera ist eine Unterabteilung des Stammes Benjamin (cf. Jud 3, 15). Denn Gera erscheint Gen 46, 21 als Nachkomme Benjamins. Cf. auch 1 Chr 8, 3. 5. Nach 2 Sam 16, 5 gehörte Simei zur Verwandtschaft Sauls. Er war einflußreich und führte David 1000 Benjaminiten zu (2 Sam 19, 17f.). Daher die Kühnheit, mit der er David 2 Sam 16, 6 entgegentritt. Der eigentliche Wortlaut des Fluches ist 2 Sam 16, 6ff. nicht erhalten. Das dortige drückt nur Spott und Schadenfreude aus, sowie den Vorwurf der Blutschuld am Hause Sauls. David hatte Simei Schonung zugeschworen 2 Sam 19, 24. — Baḥurim wird im Josuabuch nicht erwähnt. Es war von Benjaminiten bewohnt, lag also in ihrem Stammgebiet. Zur Eruierung der Lage dienen folgende Momente: a) David kommt auf seiner Flucht 2 Sam 16, 5 nach B., nachdem er von Jerusalem gegen den Jordan zu den Ölberg hinangestiegen 2 Sam 15, 30. Da er Eile hatte, lag B. am

kürzesten gangbaren Wege. Die S-Grenze Benjamins (Jos 18, 17. 18) ging von der Rogelquelle (Bir Ejjûb) zur Sonnenquelle (ʿAin el Ḥoḍ) gegen den Aufstieg von Adummim (Wadi ṭalʿat ed damm), fällt also ungefähr mit der jetzigen Fahrstraße von Jerusalem nach Jericho vor ihrem Eintritt in den Ṛôr zusammen. B. lag also nördlich von dieser Linie. b) Es lag nicht weit von Jerusalem. Denn nach 2 Sam 17, 18 mußten Jonatan und Ahimaas eilends ein Versteck außerhalb Jerusalems aufsuchen, um auf dem abschüssigen, aussichtsreichen Terrain vom Ölberg gegen den Jordan nicht gesehen zu werden. c) Ferner ist zu bedenken, daß die alte, jetzt noch verfolgbare Römerstraße nördlich vom jetzigen Fahrweg durch das Wadi er rawâbi und Wadi es sidr führte. Sie war höchstwahrscheinlich auf dem Grund des noch älteren Weges angelegt. Auch die Situation 2 Sam 16, 13 ist zu erwägen: Simei geht am Abhang des Berges parallel mit David und bewirft ihn mit Steinen und Schollen. Dagegen läßt sich aus 2 Sam 3, 16 (coll. 1 Sam 25, 44) nichts Sicheres gewinnen, da die Lage von Gallim nicht genau konstatierbar ist. Nur das eine steht aus Jes 10, 30 fest, daß es zwischen Dschebaʿ und ʿAnâta lokalisiert werden muß. — Diese Momente sprechen (ZDPV 13, 103) für die Ruine Râs ez zambi im Wadi er rawâbi, wo sich auch Zisternen finden, eventuell für Ḫirbet buḳeiʿa ḍân weiter westlich. Cf. dazu ZDPV 19 die Karte der weiteren Umgebung Jerusalems. Die Zusammenstellung mit Abu Dîs oder El muraṣṣaṣ ist nicht möglich, da beide südlich von der Stammesgrenze Benjamins liegen. Die Lokalisierung in ʿAlmît (ZDPV 3, 9) hat verschiedene der obigen Momente gegen sich. Der Weg hätte dann weiter durch das Wadi Fâra und W. el ḳelt geführt, wäre aber sehr schwierig und zu raschem Vorwärtskommen ungeeignet gewesen. Allerdings schreibt T für Baḥurim durchweg עלמת oder (2 Sam 17, 18) עלימת, womit man עַלְמֹת 1 Chr 6, 45 zusammenstellen könnte (= ʿAlmît nö von ʿAnâta). Aber die Form in T ist nur naive Übertragung des appellativisch gefaßten Namens, nämlich בָּחוּר jung, unverheiratet. Über die Lage von Mahanaim läßt sich folgendes eruieren: a) Es ist nördlich vom Jabboḳ (Nahr ez Zerḳa) zu suchen (cf. Gen 32, 3. 23) und zwar nicht übermäßig weit vom Fluß. Denn von Mahanaim (v. 3) bis zum Flußübergang (v. 23) werden zwei Nächtigungen erwähnt (v. 14. 22). Vor der ersterwähnten (v. 14) hatte Jakob Boten an Esau gesandt und war über die Nachrichten, die sie zurückbrachten, bestürzt (v. 4. 7. 8); er wird also keine weiten Etap-

pen der Vorsicht halber vorwärts gewagt haben. Ja, wenn v. 22 במחנים zu lesen ist (Wellhausen, Ball), so ergäbe sich die Nähe des Jabboḳ von selbst. b) Nach Jos 13, 26 gehört M. zu Gad und lag an der Grenze dieses Stammes („von Mahanaim bis Lidbir"). c) Nach Jos 13, 30 begann das Gebiet Manasse bei M. und erstreckte sich von da nach Basan hinein. Da Manasse auch noch die Hälfte von Gilead bekam (v. 31), lag M. an der Grenze zwischen Gilead und Basan. Basan ist die Steppe östlich vom Gebirge Gilead und wird durch die Punkte Salkha Jos 13, 11 (Salchad im Dschebel ed Drûz) und Edreʿi Dt 3, 10 (Derʿât) näher bestimmt. M. lag demnach dort, wo Gilead und Basan sowie Gad und Manasse zusammentrafen. Letztere sind nach Jos 13, 25. 31 coll Jos. A. 4, 5, 2. 3 und Jos 12, 2. 5 (mit G v. 2 nur עד ohne Waw zu lesen) durch den Jabboḳ getrennt. So gewinnen wir für M. einen Punkt am Jabboḳ oder in der Nähe desselben (am Nordufer), möglichst weit östlich gegen die Steppe Ḥamâḍ (Basan), also etwa an dem Knie des Nahr ez Zerḳa, wo er endgültig nach W umbiegt. d) David wird in M. von Šobi aus Rabbat bnê ʿAmmon verproviantiert (2 Sam 17, 24. 27). Die Hauptstadt der Ammoniter lag nicht übermäßig weit von M. e) Die Reise Jakobs nach M. ging über das eigentliche Gebirge, nicht durch die Steppe östlich davon (cf. jetzt die Mekkastraße). Denn Gen 31, 23 trifft er mit Laban auf dem Gebirge zusammen. All dieses führt in die Gegend von Dscherasch. Südlich von Er remte zweigt der Weg von der Mekkastraße ab und führt über Dscherasch und den Jabboḳ nach Es salṭ und weiter nach Jericho durch das Wadi eš šaʿib. Letzteres ist wahrscheinlich בתרון „Kluft" in 2 Sam 2, 29 (شَعَبَ spalten). Miṣpa Gen 31, 49 könnte Suf nordwestlich von Dscherasch sein. Maḥne (so z. B. Buhl, v. Kasteren ZDPV 13, 205, Robinson) paßt weniger, weil zu weit nördlich und westlich gelegen. Merill (East of the Jordan 437) denkt an Suleiḥat im Wadi ʿAdschlûn, Cheyne an ʿAdschlûn selbst, bzw. an Ḳalʿat er Rabaḍ. — Über den Fluch hatte die alte Zeit ungefähr folgende Vorstellungen: a) Er trifft, wenn einmal ausgesprochen, unfehlbar ein. Balak will mit Israel kämpfen (Nm 22, 6), daher soll Bileam einen unabwendbaren Fluch über den Gegner aussprechen. Cf. auch Josua in Jos 6, 26 und I 16, 34. b) Er haftet zuweilen an einer Sache und geht unter gewissen Bedingungen auf den Menschen über. So Dt 11, 29: Der Fluch inhäriert dem Berg Ebal, um das Volk zu treffen, wenn es das Gesetz übertritt. Ferner Nm 5, 18. 27 (das fluchbringende Wasser); Jos 6, 26 liegt er über

den Trümmern von Jericho. c) Er kann aber auch direkt einem Menschen angeheftet werden und geht dann auf die Nachkommen über; vgl. Gen 9, 25. Ähnlich der Segen. d) Die Art, sich von dem Fluch zu befreien, ist doppelt: Entweder tötet man denjenigen, welcher den Fluch verursacht hat, sei es, daß er ihn ausgesprochen (wie Simei) oder durch eine böse Tat die Gottheit veranlaßt hat, ihn über eine Kommunität zu verhängen; vgl. Jon 1, 7 ff.; 2 Sam 21, 1 (dort werden die Nachkommen des Fluchbringers umgebracht); oder man spricht einen Gegenfluch aus, d. i. man wünscht, der Fluch möge auf den Urheber zurückfallen. Besonders wenn man des Fluchers nicht habhaft werden konnte, wurde dieses Mittel angewendet. Daher stimmen die Fluchpsalmen, besonders Ps 109, sehr gut zur Situation Davids auf der Flucht vor seinen Feinden. Auch bei den Assyrern spielte der Fluch eine große Rolle. Krankheiten und andere Schäden wurden als Wirkungen des Fluches angesehen. Das zeigt eine noch wenig entwickelte Moral. Nüchterner urteilt die spätere Zeit. Prov 26, 2: Ein grundloser, d. i. vom Feind mutwillig ausgesprochener Fluch trifft nicht ein. Damit ist die ältere Auffassung von der starren, mechanischen Wirksamkeit stark modifiziert.

9 Es ist mit L V Aeth אתה zu lesen. Vielleicht ist *καὶ οὐ μὴ* in B A aus *καὶ σὺ μὴ* entstanden. Simei ist ein alter Mann, da er vermutlich Saul noch persönlich gekannt und unterstützt hat. Er muß zur Tilgung des Fluches getötet werden. David konnte ihn wegen der zugeschworenen Pardonnierung nicht aus dem Wege räumen, durfte aber seine Hinrichtung nach damaligen Begriffen seinem Sohne auftragen. Vielleicht hatte sich auch Simei an Adonias angeschlossen.. **10** Zur Identität von Sion mit der Davidstadt cf. I 8, 1 und 2 Sam 5, 7. Die Frage nach der Lage der Davidstadt ist also identisch mit der Sionfrage. Sion ist der SO-Hügel. Das beweist vor allem a) die Notiz über die Ableitung des Gihon 2 Chr 32, 30, die nur unter der Annahme dieser Gleichung einen vernünftigen Sinn gibt. Cf. zu 1, 33. b) Ferner sind Stellen beachtenswert wie 2 Sam 24, 18. 19: David steigt von seiner Wohnung zur Tenne Araunas hinauf. Also lag seine Residenz tiefer als der Tempelplatz. I 8, 1 wird die Lade vom Sion zum Tempel hinaufgebracht. 9, 24 zieht die Prinzessin aus der Davidstadt zur Königsburg hinauf. Verfehlt ist die gewöhnliche Ausflucht, zu der die Vertreter der traditionellen SW-Hügeltheorie greifen: Man sei vom höheren SW-Hügel (Pseudosion)

zwar zum Tyropoiontal hinunter, dann aber zum Tempel- und Palasthügel wieder emporgestiegen. Denn עלה (cf. besonders den Imperativ 2 Sam 24, 18) vergleicht immer nur den Anfang und Endpunkt der Bewegung wie umgekehrt ירד (cf. zu I 22, 2). Auch wurde das Tyropoiontal schon unter David sicherlich auf einer Brücke überschritten und zwar so, daß der östliche Brückenkopf mit dem Terrain des O-Hügels in einer Ebene lag, demnach ein weiteres Steigen wegfiel. c) Endlich sprechen dafür die Beschreibungen in Neh 3 und 12. Nicht nur die Mauern des W-Hügels sind ausgebessert worden, sondern die von ganz Jerusalem (Neh 2, 17), also auch die des SO-Hügels, daher bewegt sich die Beschreibung Neh 3, 15 ff. südlich und östlich am SO-Hügel. Das Quelltor kann nur bei Siloa auf dem SO-Hügel gesucht werden, wo das Wasser der Marienquelle aus dem Kanal hervortritt. Daher wird in demselben Vers auch der dort befindliche Königsgarten erwähnt. Die dort ausgebesserte Mauer grenzte einerseits an den Teich, andererseits an den Königsgarten. Sodann folgt eine mäßige Strecke, und man befindet sich v. 16 gegenüber den Davidsgräbern. Diese und mit ihnen die Davidstadt liegen demnach auf dem SO-Hügel, und zwar ist die alte königliche Begräbnisstätte nicht weit von der SO-Spitze des Sion anzusetzen. Ähnliches ergibt sich bezüglich des Hauses Davids aus Neh 12, 37. Die Neh 3, 15 und 12, 37 erwähnten Stufen zur Davidstadt können undiskutiert bleiben, da sie sich nicht sicher topographisch nachweisen lassen. — Diese biblischen Angaben müssen den Ausgangspunkt einer jeden unparteiischen, von der SW-Hügeltradition unbeeinflußten Untersuchung bleiben. Sie sind klar und leichtverständlich. Darnach müssen die verwickelten Angaben bei Josephus beurteilt werden. Eine ganz verfehlte Methode ist es, umgekehrt Josephus zum Ausgangspunkt zu nehmen und nach Zurechtlegung der dortigen nicht immer durchsichtigen Notizen über die Akra der Syrer, die Unterstadt usw. die biblischen Stellen zu verdrehen. Cf. zur SO-Hügeltheorie besonders Klaiber, Zion, Davidstadt und Akra in ZDPV 3, 189 ff.; 4, 18 ff.; 11, 1 ff. Zur SW-Hügeltheorie Mommert, Zion und Akra, Topographie des alten Jerusalem I samt der dort angegebenen Literatur. — Zweifelsohne wurde David innerhalb der Stadt begraben (Neh 3, 16), wie der Ausdruck „in der Davidstadt" fordert. Cf. auch Jos. A. 7, 15, 3: Der Hohepriester Hyrkanus entnimmt während einer Belagerung Schätze dem Davidsgrab. Theodoret sagt unter Berufung auf Josephus (bei diesem nicht zu finden): τὸ

δὲ μνῆμα (Grabdenkmal Davids) παρὰ τῆς Σιλοὰμ εἶναι ἀντροειδὲς ἔχον τὸ σχῆμα καὶ τὴν βασιλικὴν δηλοῦν πολυτέλειαν. Nachher soll Herodes ins Grab gedrungen und durch Flammen zurückgeschreckt worden sein (Jos. A. 16, 7, 1). Das Grab war auch noch später bekannt (Act 2, 29). David ließ sich nach alter Sitte auf seinem Grundbesitz begraben. Als solchen sah er die von ihm eroberte Davidstadt an. Ähnlich Josue (Jos 24, 30), Samuel (1 Sam 25, 1), Joab (unten v. 34). Auch jetzt noch läßt sich der Orientale auf eigenem Grund und Boden, oft in nächster Nähe der Wohnung bestatten. „Zu seinen Vätern" heißt: Er kam mit ihnen in der Unterwelt zusammen. Der ursprüngliche Sinn der Phrase ist allerdings „zu seinen Vorfahren ins Familiengrab gelegt werden", was bei David nicht paßt. **11** Nach 2 Sam 5, 5 herrschte David in Hebron $7\frac{1}{2}$ Jahre, also im ganzen $40\frac{1}{2}$ Jahre. Seine Zeit fällt ca. 1013—973.

Beseitigung Adonias'. **12** Der Vers bildet die Überleitung zum folgenden, wo die Maßregeln zur Befestigung der Herrschaft erzählt werden. Er kann quellenhaft sein, oder wie 10. 11 von R stammen.

13 Zur Beurteilung der folgenden Geschichte (13—25) ist die Frage wichtig: Hat Adonias anläßlich der beabsichtigten Verheiratung mit Abisag wirklich ein Komplott zur Erlangung der Herrschaft eingefädelt? Cf. David 2 Sam 12, 8 und Abner 2 Sam 3, 7. Im jetzigen Bericht wird mit seiner Hinrichtung gleich die Maßregelung Ebjatars und die Tötung Joabs verbunden, obwohl wir nicht recht erfahren, wie alles zusammenhängt. Nur in Salomons Rede v. 22 wird irgendwie angedeutet, daß zwischen den dreien etwas abgekartet war, was Salomon zum Vorgehen gegen Ebjatar und Joab veranlaßte. Wenn wir bedenken, daß der Erzähler von Anfang an für Adonias versteckt Stellung nimmt, wird diese Unklarheit begreiflich. Er sucht den Hochverrat, dessen sich Adonias mit seinen Parteigängern schuldig machte, so zu vertuschen, daß der oberflächliche Leser beinahe die Ansicht gewinnt, in 2, 13 ff. habe es sich nur um eine harmlose Werbung um Abisag gehandelt. Erst die unmotivierte Einfügung von v. 22b und 26 ff. gibt zu denken und führt zum Schluß, daß Adonias mit Unterstützung der beiden wirklich von neuem die Herrschaft anstrebte und seine Ansprüche durch die Heirat zu verstärken suchte (2 Sam 12, 8). Dabei kam ihm vorzüglich der Umstand zugute, daß Abisag keine eigentliche Frau Davids war (1, 4). So war seine Werbung vor

der Öffentlichkeit, die von der Jungfrauschaft der Sunamitin wußte, nicht anstößig und brauchte nicht wie bei Absalom als Mißachtung Davids 2 Sam 16, 22 verstanden zu werden. Daher legt der Schriftsteller schon 1, 4 auf letzteren Punkt großes Gewicht. Dabei vertraute Adonias auf die Naivität des 20jährigen Salomon. Zwischen der Thronbesteigung Salomons (1, 46) und Davids Tod mag einige Zeit verstrichen sein. Unterdessen wurde insgeheim von Joab und Ebjatar gearbeitet. Gleich nach dem Hinscheiden des alten Königs mochte Adonias als Stück der Erbschaft die Sunamitin beanspruchen. Aber Salomon hat von allem Kunde erhalten und zeigt sich als Herrn der Situation. — Batseba ist über den Besuch erstaunt. Sie begreift nicht, wie einer, dem sie die Königskrone entwunden, sich ihr in guter Absicht nahen könne — ein drastisches Beispiel der Familienverhältnisse, wie sie an orientalischen Fürstenhöfen infolge der Polygamie und der Haremswirtschaft gang und gebe sind. Adonias wendet sich an Batseba, weil er vom Hofe verbannt ist und dem König nicht unter die Augen treten darf (2 Sam 14, 28), sodann weil er weiß, daß sie Einfluß auf ihren Sohn hat. Wenn sie für Adonias eintritt, ist der Bitte — so meint er — der verdächtige Anstrich benommen. **14** ויאמר B om, aber es malt die verlegene Umständlichkeit, mit der Adonias beginnt. Er ist sich der Gefährlichkeit seiner Sache bewußt. **15** לַמֶּלֶךְ hinsichtlich des Königwerdens, G Sh εἰς βασιλέα = לְהִמָּלֵךְ. Adonias beginnt mit einer captatio benevolentiae, die den Zweck verfolgt, Batseba über die eigentlichen Absichten zu täuschen. Das Königtum kam ihm in etwa als dem Ältesten zu, und die Öffentlichkeit erkannte seine gerechten Ansprüche an. Das war keine Übertreibung. Dann geht Adonias schonend über die Vorgänge hinweg, die zur Thronbesteigung Salomons geführt haben und erkennt darin Jahves Schickung — etwas von dem Fatalismus, der dem Orientalen tief eingewurzelt ist. So erweckt Adonias den Anschein, daß er auf das Königtum nicht mehr reflektiere. **16** L add hinter אחת *μικράν* (v. 20). Die zweite umständliche Einleitung zur eigentlichen Bitte zeigt wiederum, daß sich Adonias der ganzen Bedeutung seines Schrittes bewußt ist. Die hiesige Phrase ist analog der 2 Sam 19, 6: jemandes Angesicht beschämen. **17** Die Gewährung der Bitte soll gleichsam ein Ersatz für das verlorene Königtum sein. **18** Hat Batseba Adonias' eigentliche Absicht durchschaut? Die ausgezeichnete Art, wie sie ihre Rolle vor David spielt, gestattet uns, ihr diese Gedankenschärfe zuzutrauen. Der Vortrag

der Bitte vor Salomo war das beste Mittel, Adonias für immer rasch unmöglich zu machen. **19** Statt וישתחו לה hat G *καὶ κατεφίλησεν αὐτήν* וַיִּשָּׁקֶה. Aber die längere hebräische Form hat auch ST. וישׁם ist mit G Sh besser passivisch zu punktieren, eventuell wie S וישימו. Die Mutter des Königs heißt גבירה (I 15, 13) und genießt besonderen Vorrang, wie jetzt noch die türkische Sultanin Walide. Daher ist hier die Begrüßungszeremonie verschieden von 1, 16. Unsicher ist, ob diese Bevorzugung der Königin-Mutter als Rest des bei den Südarabern einst heimischen Matriarchats aufgefaßt werden kann, wonach alle Familienverhältnisse nach der Mutter beurteilt werden: Das Kind gehört zum Stamm der Mutter, das Oberhaupt der Familie ist nicht der Vater, sondern der Onkel, d. i. der Bruder der Mutter, das Erbe geht nicht vom Vater auf den Sohn über, sondern vom Onkel auf den Neffen oder von einem *ὁμογάστριος* auf den andern, die Gemahlin steht nicht unter der absoluten Gewalt des Mannes, sondern ihrer Verwandten usw. (cf. Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern. Gött. gel. Nachr. 1893, 431 ff.). **20** Das קטנה ist vielleicht ironisch zu nehmen, wofern Batseba den Plan Adonias' durchschaut hat. Die Ironie mag auch der Ton der Stimme verraten haben. Der Schriftsteller unterläßt es absichtlich, die Worte Batsebas richtig zu kolorieren. Sie soll den Eindruck erwecken, als habe sie gleich Adonias die Bitte als harmlos aufgefaßt. **21** Die passive Konstruktion wie im Ägyptischen bei königlichen Verfügungen. **22** G hat: *καὶ αὐτῷ Αβιαθαρ ὁ ἱερεὺς κ. αὐτῷ Ἰωαβ ὁ υἱὸς Σαρουίας ὁ ἀρχιστράτηγος ἑταῖρος.* Danach stellen wir her: "הכהן ולו יואב בן צר" ולו אבי. Das masoretische וליואב erklärt sich aus ולו, ähnlich ist "ולאבי entstanden. Das Ganze ist mit II 10, 6 und Ex 32, 26 zu vergleichen. Nur ist von ושאלי־לו in 22a der Übergang zu ולו in 22b, das von שאל nicht mehr abhängt, einigermaßen hart. Diese Inkonzinnität ließe sich durch Anfügung von רֵעִים zum Schluß vermeiden. Doch ist G *ἑταῖρος* wohl nur Verlegenheitsauskunft. Be fügt hinten דבר an, das angeblich in חָבֵר Genosse verstümmelt ward. Allein die hierher gehörige Phrase lautet 1, 7 anders. — Unklar bleibt, woher Salomon die Kenntnis von dem Komplott und der Mitschuld Ebjatars und Joabs schöpft. Der Schriftsteller hatte ein Interesse daran, den Leser darüber im unklaren zu lassen. Er will Adonias' Schuld möglichst mildern. Daß die drei etwas abgekartet hatten, ist v. 22 hinlänglich angedeutet. Schon seiner Popularität halber mußte Salomon gegen diese beim Volk beliebten und angesehenen

Männer greifbare Gründe vorweisen können. **23** בנפשו in ähnlicher Bedeutung 2 Sam 18, 13, Prov 7, 23. **24** Beachte die scriptio plena וישיבני. Ginsb, Baer, Bomberg vokalisieren נִי- als Gleichklang mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Statt לִי möchte man לוֹ erwarten, denn בית Dynastie paßte damals höchstens auf David, noch nicht aber auf Salomon am Anfang seiner Regierung. Auch war das prophetische Wort 2 Sam 7, 11 ff. an David ergangen. Übrigens macht 24 aβ von ואשר an den Eindruck einer nachträglichen Einfügung durch R. Denn eine Dynastie besteht aus einer Reihe von Herrschern. Von ihr konnte nach der Thronbesteigung Salomons noch keine Rede sein. **25** Ein Gericht wird nicht gehalten. Die Schuld Adonias' war erwiesen. Wodurch, erfahren wir vom Schriftsteller, der es mit Adonias hält, nicht. So erweckt die Erzählung den Anschein, als hätte Salomon gegen sein Versprechen 1, 52 gehandelt. Zu שלח ביד cf. Ex 4, 13.

Beseitigung Ebjatars. **26** Mss und alte Ausgaben bieten das kürzere שדך. אדני ist eine falsch verstandene Dittographie zu ארן mit herübergezogenem dittographiertem Jod vor יהוה. Doch ist auch ארון יהוה nicht ursprünglich, sondern für האפוד eingesetzt (ähnlich wie 1 Sam 14, 18 coll. 3). Die Bundeslade trugen zwar nach Jos 3, 6; 6, 6 oft die Priester, aber von David ist nirgends gesagt, daß er sie auf seinen Wanderungen mitführte, wohl aber trug Ebjatar 1 Sam 23, 6. 9; 30, 7 den Ephod vor ihm. Man könnte höchstens an 2 Sam 15, 24 denken, wo auf der Flucht vor Absalom die Leviten unter der Aufsicht Sadoks und Ebjatars die Lade tragen. Abgeblaßt ist auch der Sinn, den The mit unserem Vers verbindet: Deines Amtes war es, vor David d. i. zu Davids Zeit für den eventuellen Transport der Bundeslade zu sorgen. — Das Todesurteil über Ebjatar bleibt in suspenso. In Salomon regt sich besonderes Mitleid mit Ebjatar, weil sein Vater David (1 Sam 22, 22) durch sein Erscheinen in Nob die Veranlassung zur Tötung aller Blutsverwandten des Priesters durch Saul geboten hat. Der Letzte seines Stammes, der dem Hasse gegen David zum Opfer gefallen war, soll verschont werden. Salomon wollte es auch mit der Priesterpartei nicht verderben. ʿAnatot ist Priesterstadt in Benjamin Jos 21, 18 (coll. 13). Die Lage ergibt sich aus der dortigen Aufzählung und aus Jes. 10, 30. Es ist das jetzige ʿAnâta, eine starke Stunde nordöstlich von Jerusalem. **27** Der Vers verbindet die Verabschiedung Ebjatars ideell mit 1 Sam 2, 35. 36 und stammt daher kaum vom ursprünglichen

Erzähler, sondern von R. Nach der dortigen Weissagung wäre Ebjatars Familie (von Itamar abstammend) später in Not geraten und hätte bei den Sadokiden (von Eleazar) um Anstellung betteln müssen. ʿEli = der Erhabene ist Kürzung des im Nabatäischen vorkommenden עליאל, Palmyr. עלי. Cf. arabisch عَلِيّ. Zum Ortsnamen Silo cf. Bit Šilàni ein chaldäisches Fürstentum in Südbabylonien. Nach Jud 21, 19 lag der Ort östlich vom Wege Sichem-Betel, südlicher als Lebona. Das führt auf Selûn südöstlich von El lubbàn. Beachtenswert ist die freie Disposition des Königs über die Priester. Dabei achtet er aber doch den aaronitischen Ursprung. Die spätere Zeit nahm so wenig Anstoß an der Handlungsweise Salomons, daß sie 1 Chr 5, 30ff. nur die vollständige Genealogie der Sadokiden aufbewahrt hat, während Ebjatars Geschlecht sich nur bis Heli ins einzelne verfolgen läßt.

Beseitigung Joabs. **28** Statt Absalom ist mit L Sh Aeth S Vulg שְׁלֹמֹה zu lesen. Ebenso Josephus und Ephrem. Es liegt kein Grund vor, plötzlich Absalom einzuführen, es sei denn, daß der Schriftsteller Joab irgendwie zu dem darauf zu besprechenden Simei, dem einstigen Parteigänger Absaloms, in Gegensatz bringen wollte. Sehr eigentümlich ist die mit כִּי beginnende Bemerkung: sie ist im jetzigen Kontext vollkommen selbstverständlich. Man erwartet den Inhalt der Kunde השמעה in כִּי ff. zu erfahren. Mit "אהל יה hier und v. 29. 30 wird das von David errichtete Zelt bezeichnet (cf. 8, 4). Joab hofft, Salomon werde das Asylrecht respektieren, aber der Fall Ex 21, 14, wo es nicht galt, war eben die Tötung Abners und ʿAmasas (2 Sam 3, 27; 20, 8ff.). **29** Statt "אצל המוב hat G Sh Aeth *κατέχει τῶν κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου*. Dies ist vielleicht ursprünglicher, also: אחז בקרנות המובח wie 1, 51. Als "בקרנ wegfiel, hat man nach Lv 10, 12 אֵצֶל korrigiert. Darauf hat G die gemütliche Weiterung: *καὶ ἀπέστειλε Σαλωμὼν ὁ βασιλεὺς πρὸς Ἰωὰβ λέγων· Τί γέγονέ σοι, ὅτι πέφευγας εἰς τὸ θυσιαστήριον; καὶ εἶπεν Ἰωάβ· ὅτι ἐφοβήθην ἀπὸ προσώπου σου καὶ ἔφυγον πρὸς κύριον.* Der Zusatz ist höchst überflüssig und kann nicht damit genügend begründet werden, daß Salomon aus Joabs eigenem Munde ein Geständnis seiner Schuld hören will. Er hat ja auch Adonias und Ebjatar nicht um ihre Meinung befragt. Benaja wird die Genugtuung zuteil, an seinem Amtsvorgänger die Henkerarbeit zu vollziehen und sich so den Weg zur Würde des Generalissimus zu bahnen (v. 35). Salomons Auftrag ging zu-

nächst dahin, Joab nicht an heiliger Stätte zu töten, sondern nach der Vorschrift Ex 21, 14 vorerst vom Brandopferaltar wegzuschaffen. Ans Ende fügt G aus v. 31 ein verfrühtes *καὶ θάψον αὐτόν*. **30** Joab will das Heiligtum nicht verlassen, nicht aus Furcht vor dem Tode, sondern um Salomon und Benaja noch in letzter Stunde beim Volk als Schänder des Asylrechtes verhaßt zu machen. Benaja begreift auch sofort diese Absicht und erholt sich weitere Instruktionen. Daß es sich jetzt noch um Sühne für Abner und ʿAmasa handeln könne und das Asylrecht nach Ex 21, 14 keine Geltung habe, wußte die Öffentlichkeit noch nicht. **31** Nur eine Gnade läßt Salomon dem alten Helden angedeihen: er gewährt ihm ein Begräbnis. Der größte Schimpf, der einen Semiten treffen kann, ist, nicht begraben zu werden. Diesen stellt Isaias 14, 19 dem König von Babel, Jeremias dem König Jehojaḳim in Aussicht Jer 22, 18. 19 und 36, 30. Daher die Fürsorge für Sauls Begräbnis 1 Sam 31, 12, für Izebel II 9, 34. Wenn der Leib nicht begraben ist, hat die Seele keine Ruhe. Darum ließ Assurbanipal in Elam die Königsgräber schänden und die Leichen hinauswerfen, damit den Seelen Ruhelosigkeit auferlegt würde (Rassam-Cyl. 6, 74. 75). **32** דָּמָיו ist brachylogisch für „Schuld an seiner Tötung“. Der Sinn ist: Jahve wird die Schuld an seinem Tode nicht mir zurechnen, sondern dem getöteten Joab selbst. V. 32. 33 empfindet man als rhetorische Weiterung. Allein, irgendwo muß die Tötung der beiden Feldherren als Grund für die Hinrichtung Joabs erwähnt worden sein. Nun liegt v. 5 wegen der Inkonzinnität des zweiten אשר viel eher eine spätere Zutat des R vor als hier, also müssen wir v. 32 zum Bestand der ursprünglichen Erzählung hinzunehmen. Dann liegt aber kein Grund vor, v. 33 davon zu trennen. Übrigens enthält v. 24a eine ähnliche rhetorische Wendung, die ebenfalls zum alten Textbestand gehört. Literarisch bilden 13—46a ein Ganzes. Die Hinrichtung Adonias' läßt sich von der Maßregelung Ebjatars und der Tötung Joabs in der jetzigen Darstellung nicht trennen (cf. 22b. 26. 28). Zwar ist der Schriftsteller Salomon nicht günstig gesinnt. Er legt ihm aber die vv. 32. 33 in Rücksicht auf David in den Mund, nicht als Entschuldigung Salomons, sondern als eine Art Gegenfluch zugunsten Davids und seiner Dynastie. Der Unterschied zwischen Israel und Juda erklärt sich aus der geschichtlichen Tatsache, daß Abner wirklich der Heerführer von Israel war, d. i. der nördlichen Stämme (2 Sam 2, 8. 9). Ebenso wurde ʿAmasa

ausdrücklich zum Heerführer von Juda bestellt (2 Sam 20, 4). Diese Unterscheidung von Israel und Juda wurde seit der Reichsspaltung besonders geläufig, hat aber schon vorher existiert. Gegenüber Juda fühlten sich die Nordstämme immer als Ganzes. Israel war der Titel, unter dem Ešbaal, der Sohn Sauls, sein Königtum dem davidischen entgegenstellte (2 Sam 2, 9. 10). Jerobeam knüpfte also wie vor ihm Seba an die alte Tradition an. **33** Salomon wiederholt hier mit andern Worten den Gegenfluch, den schon David 3, 28. 29 ausgesprochen hat. Bemerkenswert ist, daß er auch auf die Nachkommen übergehen soll. Das ist die Idee der alten Zeit. Cf. die analoge Lehre Ex 20, 5; 34, 7 und auch Dt 5, 9, wonach Gott die Nachkommen wegen der Sünde der Vorfahren straft, im Gegensatz zur geläuterten Vorstellung Ez 18, 2. 14—17. 20, sowie zu Dt 24, 16 und II 14, 6. Schon darum ist unsere Erzählung ziemlich alten Ursprungs. יהיה ist besser als Wunsch zu fassen. Wenn man den Fluch auf den Gegner zurückschleudert, muß man über sich selbst einen Segen sprechen. זרעו sind die direkten Nachkommen, ביתו die ganze Blutsverwandtschaft. Daß Salomon eine solche Äußerung öffentlich getan hat, ist sicher. Er mußte ja sein Vorgehen gegen Joab, den Waffengenossen seines Vaters, besonders rechtfertigen. **34** ויעל בני" בן יה" B om *, aber es ist ursprünglich, wie der vorhandene Rest *καὶ ἀπήντησεν Ἰωδαε* andeutet. ויעל bezieht sich auf das Hinaufsteigen zum Brandopferaltar, vielleicht auch auf den ganzen Weg von der Residenz zum Zelt. Joab wird auf seinem Besitz begraben. Spätere Diaskeuasten nahmen בית wörtlich und sahen darin eine Totenverunreinigung. Daher bildeten sie wie L S die Lesart בקברו heraus. Es liegt kein Grund vor, במדבר in ein sonst unbelegbares במקבר zu ändern, wenngleich ein assyrisches nakbaru existiert (Sta-Schw). Hier ist die Wüste Juda gemeint, der unbewohnte Bergabhang gegen das Jordantal. Joabs Vater war ein Judäer. Denn 2 Sam 2, 32 wird ʿAsael, der Bruder Joabs, im Grabe seines Vaters in Betlehem begraben. Joab besaß wahrscheinlich väterlichen Grund und Boden östlich unterhalb Betlehem, wo noch heute die Ortschaften Bet Saḥur, Bet Taʿâmir und das alte Teḳoʿa mitten in der Wüste Juda liegen. **35** Hinter הצבא add G *καὶ ἡ βασίλεια κατωρθοῦτο ἐν Ἰερουσαλήμ.* בירשלם ist dabei aus ביד שלמה verderbt, d. i. wir haben 46 b vor uns, welches hierher versprengt wurde. Hier ist die Bemerkung nicht am Platze, da der Zusammenhang zwischen den Vershälften zerrissen wird. Auch hinter v. 35 kann man sie

nicht brauchen, denn zur Festigung der Herrschaft Salomons gehört noch die Beseitigung Simeis. Die Notiz gehört vielmehr wie im Hebräischen nach 46 b, wo sie jedoch in B L fehlt. Cf. dort. A hat sie an jener richtigen Stelle nachträglich wieder eingesetzt. Die Sadokiden übernehmen jetzt die führende Rolle in der religiösen Bewegung und behalten sie bis zum Exil bei, ja selbst nachträglich noch bis in die makkabäische Zeit hinein. Jehošuʿa (Ješuʿa), Sohn des nach Babylon abgeführten Jehoṣadaḳ, beginnt die nachexilische Reihe (Ezr 3, 2 coll 1 Chr 5, 41—Jos. A. 20, 10). Ezech 44, 15 tritt energisch für ihr Recht ein. Cf. Eccli 49, 12 (14). Das Gebäude der jüdischen Religion ist, abgesehen von höheren Einflüssen, großenteils ein Werk der Sadokiden und zeugt für die Fähigkeit dieses Geschlechtes, das 800 Jahre trotz aller Wechselfälle der Zeit die Zügel der geistigen Gewalt in der Hand behielt. Die Familie Ebjatars sank zu sekundärer Bedeutung herab. Über ihr Schicksal sind wir nicht weiter unterrichtet. Jeremias war wahrscheinlich ihr bedeutendster Repräsentant. Sie erscheint noch Ezr 8, 2. Daß die späteren Sadduzäer Abkömmlinge der Familie Sadoks seien, ist eine durch nichts erwiesene Kombination. Nicht einmal die Identität der Namen kann mit Sicherheit behauptet werden. Es ist wahrscheinlich צַדּוּקִים mit Doppel-d zu sprechen.

Beseitigung Simeis. 36 אָגֶה ist Abschwächung von אָגָה wie נֹבֶה 1 Sam 21, 2 aus נֹבָה. Vielleicht schöpfte Salomon gegen Simei Verdacht und hielt ihn des geheimen Einverständnisses mit dem neuerlichen Komplott Adonias' für schuldig. In Jerusalem soll er von der königlichen Polizei bewacht werden. Das Verbot, die Stadt zu verlassen, ist sehr hart. Simei hatte seine Güter in Bahurim zu bestellen und mußte sie fremder Obhut anvertrauen. **37** Simei darf überhaupt Jerusalem nach keiner Seite hin verlassen v. 36. Salomon hebt hier nur den am ehesten möglichen Fall einer Absentierung nach Bahurim über den Kidronbach gegen Osten hervor. G add *καὶ ὥρκισεν αὐτὸν ὁ βασιλεὺς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* וַיַּשְׁבִּעֵהוּ המלך ביום ההוא. Dieser Zusatz könnte zwar aus v. 42 stammen. Er ist aber doch ursprünglich, da sich Salomon energisch auf einen Eid Simeis beruft und ihn als Eidbrüchigen hinrichten läßt (v. 43). Doch stand die Bemerkung ursprünglich besser hinter 38 a. Der Schwur sollte eben Anlaß zur Eidbrüchigkeit und dadurch zu einem Vorgehen gegen Simei bieten und so Salomon vor dem Volke rechtfertigen. Statt ביום ההוא hieß es im Original wie 42 wahrscheinlich בְּשֵׁם יהוה. Der Kidronbach ist ein

Teil der nw von Jerusalem beginnenden Senkung, die zunächst sw gegen die Stadt, dann parallel ihrem Nordrande gegen O und endlich nach S umbiegt, in dieser letzten Strecke das Kidrontal bildet (Wadi sitti Marjam) und so Jerusalem vom Komplex des Ölberges scheidet. Gegen S wird es immer tiefer. Die Brücke in der Nähe des lateinischen Gethsemanegartens war seit jeher an diesem Platze. Denn dort beginnt der Weg zum Ölberg und der alten Jerichostraße, auf der man nach Bahurim gelangte (cf. auch 2 Sam 15, 23. 30). Außerdem gab es noch eine südlicher liegende untere Kidronbrücke Joh 18, 1. Die Etymologie des Namens ist dunkel. קדר schmutzig, trübe sein würde auf einen früheren Winterbach passen. Jetzt führt das Tal nur unterirdisches Grundwasser. Problematischer ist die Zusammenstellung mit einer fingierten Form גדרון für גֶּדֶר Mauer, Hürde, also Viehhürdenbach.

39 Die „3 Jahre" fallen zeitlich vor 2, 46 b und 3, 1 a, d. i. vor die Verheiratung mit der ägyptischen Prinzessin. Eben darum sind sie unvollständig. David starb vermutlich nicht genau am Herbstneujahr. Infolgedessen ist das erste Jahr Salomons, in welches wir die Beseitigung Adonias', Ebjatars und Joabs, sowie das Verbot an Simei verlegen dürfen, kein vollständiges Jahr. Den Tempelbau begann Salomon etwa im Mai (Ziw, 2. Monat 6, 1) seines 4. Regierungsjahres. Wegen 2, 46 b und 3, 1, sowie G 4, 31. 32; 5, 1 (cf. Hebr 9, 16. 17 a) fällt vorher noch die Heirat mit der Königstochter und Pharaos Zug nach Gezer, kaum ins Frühjahr, wahrscheinlicher in den Herbst, d. i. Anfang von 4 Salomon und Ende 3 Salomon. Vorher ist die Hinrichtung Simeis, d. i. spätestens Anfang 4 Salomon, unterzubringen. Also war von diesen 3 Jahren wahrscheinlich nur 2 Salomon, höchstens auch noch 3 Salomon vollständig. „Nach 3 Jahren" ist demnach nur ungenauer Ausdruck für „im 3. Jahre von Salomons Thronbesteigung an". אכיש lautet B *Ἀγχους*, L *Ἀκχους* (nur A *Ἀγχις*). Das läßt auf die Form אכוש schließen. Tatsächlich heißt bei Asarhaddon ein König von Ekron Ikausu. Hier heißt er ben Maʿaka (B *Ἀμησα*), während 1 Sam 27, 2 ein Akiš ben Maʿok מעוך (B *Αμμαχ*, L *Αχιμααν*, A *Μωαβ*) erwähnt wird. David floh vor Saul 1 Sam 21, 11 zu einem König Achis von Gat, blieb aber nicht dort (1 Sam 22, 1). Später ging er ein zweites Mal zu König Achis (wohl demselben) und verbrachte $1^1/_3$ Jahr dort (1 Sam 27, 7), worauf die Philister gegen Jizreel zogen und am Gilboʿagebirge Saul besiegten. Dann wurde David König. Seit 1 Sam 21, 11 mochten ca. 5 und $1^1/_3$ (1 Sam 27, 7)

und 40 (I 2, 11) und ca. 3 (v. 39), d. i. mindestens ca. 50 Jahre verflossen sein. Es ist also unwahrscheinlich, daß hier und unter David derselbe Achis gemeint sei. Vielmehr muß zwischen beide ein Herrscher eingeschoben werden. David wäre zu Lebzeiten seines Gastfreundes kaum gegen Gat vorgegangen (2 Sam 8, 1 und 1 Chr 18, 1). Die betreffende Königsreihe dürfte demnach sein: Maʿok, Achis I, Maʿaka, Achis II. Übrigens nennt Ps 34, 1 den 1 Sam 21, 11 erwähnten König Abimelech. Das mag aber nur ein allgemeiner Königstitel sein, wie Pharao, Mikado und äthiopisch aba nagâśî „königlicher Vater". מעכה bezeichnet als Gentilicium einen Aramäerstamm im N Palästinas und dient außerdem zur Benennung von 10 verschiedenen Personen in der Bibel, darunter 6 Frauen. Gat war eine der 5 Philisterstädte. Sie dient hier und 1 Sam 21, 11; 27, 2 Flüchtigen als Asyl. גת = Kelter. Dabei muß es eine in der Volkssprache lebendige Variante גנת mit hörbarem n gegeben haben, wie die ägyptische und assyrische Wiedergabe lehrt. Ihre Lage läßt sich aus geographischen Angaben nicht feststellen. Folgende Momente sind beachtenswert: a) Bei der Aufzählung der Philisterstädte Jos 13, 3 und 1 Sam 6, 17 erscheint sie an vorletzter Stelle zwischen Askalon und Ekron. Man kann daraus schließen, daß sie eine ziemlich nördliche Lage hatte, aber nicht nördlicher als Ekron (ʿAḳir). b) 1 Sam 17, 52 werden die Philister vom ʿEmeḳ ha Ela (Wadi es sanṭ v. 2) bis Gat und Ekron verfolgt. Also lag Gat nicht übermäßig weit von jenem Tale. c) Nach II 12, 18 nimmt Hazael Gat und will gegen Jerusalem marschieren. Die Stadt ist also nicht weit seitwärts von einem alten von der Küste gegen Jerusalem führenden Wege anzusetzen. d) Beachtenswert ist die Reihenfolge der von Rehabeam 1 Chr 11, 7. 8 befestigten Städte: Bet ṣur, Soko (Ḫirbet Šuwêke), ʿAdullam (ʿId el ma), Gat, Mareša (Ḫirbet Meraš sö. von Bet Dschibrîn). Diese Ordnung spricht für eine Lage in nicht übermäßiger Entfernung von Soko und ʿAdullam. — 2 Chr 26, 6 nimmt ʿAzarja, Gat, Jabne, Ašdod. e) Sargon nimmt (Ann. 224) neben Ašdod noch Gimtu (Gat?) und Asdudimmu, zwei zum Gebiet von Ašdod gehörige Städte. Also lag Gat nicht weit von Ašdod. f) Tell el Amarna W 183, 8. 9 (K 290) werden Krieger von Gazri (Gezer), Gimti (Gat) und Kilti (Ḳeʿila sö. von Šuwêke) gegen das Gebiet von Jerusalem aufgeboten. Alle diese Angaben gestatten eine sichere Fixierung der Stadt nicht. Sehr plausibel ist die Zusammenstellung mit Eleutheropolis (Bet Dschibrîn), cf. z. B.

Clermont-Ganneau PEFQ Juli 1899 p. 204. Es wäre sonderbar, wenn diese Metropole der Philister sich nicht gleich den 4 andern bis in die Neuzeit erhalten hätte. Der Name Bet Dschibrîn (schon im Talmud בית גוברין, ebenso in syrischen und griechischen Quellen) hat in der Nomenklatur des A. T. kein Analogon. Der Platz hat eine wichtige Lage und war gewiß schon in alter Zeit besiedelt. Nun wohnten nach Jos 11, 22 in Gat Riesen (ʿAnaḳim). Einer von ihnen war Goliat (1 Sam 17, 4). Da liegt es sehr nahe, an eine spätere Umdeutung von Gat in „Stadt der Riesen“ auf Grund dieser Volkstradition zu denken. Auch stimmt die Lage zu den zu b, c, d angeführten Momenten. 2 Chr 14, 9 spricht nicht dagegen. Der jetzige Text ist verderbt. Statt ויא·צפתה למר lese man גת צפנה למר: Die Feinde lagerten bei Gat nördlich von Mareša. Das paßt zu Ḫirbet Meraš sö. von Bet Dschibrîn, und wir haben im Text die sonst ungern vermißte Erwähnung von Gat. Andere denken (seit Porter) an Tell eṣ ṣafije. Nach Bliss' Grabungen (PEFQ Oct. 1899) hatte die alte Stadtanlage 400 × 200 yards im Geviert. Die Mauern sollen 12 Fuß dick sein, der Hügel selbst ist 200 Fuß hoch, steil geböscht und zeigt teilweise Spuren von Weinbergterrassen. Die Lage nahe dem Gebirge ist strategisch gut gewählt. Die Kreuzfahrer befestigten den Ort von neuem und nannten ihn collis clarus (Wilh. von Tyrus), auch blanca guarda. Wenn dieser Bezeichnung eine alte Tradition zugrunde liegt, müßte man Miṣpe in Juda (Jos 15, 38) vergleichen. Die Mosaikkarte von Madaba scheint die Stadt als Saphita zu verzeichnen. Für eine Umnennung aus Gat spricht nichts. Ḫirbet Dschenneta würde sich lautlich empfehlen, allein es liegt zu weit südlich von Bet Dschibrîn und westlich von Hebron. Das stimmt nicht zu den sub b, c, d angeführten Momenten. Vielleicht liegt Šošenḳ 83 oder Thutmose 70 oder 93 (Kntw) vor.

41 Hinter וישב G add (*ἀπέστρεψεν*) *τοὺς δούλους αὐτοῦ*. Doch ein solches Objekt ist für Salomon bedeutungslos. Auf dem Wort liegt ein gewisser Nachdruck: Er ist trotz angedrohter Strafe zurückgekommen, vielleicht weil er das Verbot nur auf das Überschreiten des Kidronbaches und die Rückkehr nach Bahurim bezog. **42** Salomon beruft sich auf einen von Simei geleisteten Eid, der im Hebräischen fehlt, aber einstens wahrscheinlich hinter 38a stand. Jetzt erklärt Salomon deutlicher den allgemeinen Sinn des damaligen Verbotes. Von ותאמר an B om *. **43** Simei wird ein doppeltes Vergehen vorgeworfen: Untreue gegen Jahve und Ungehorsam gegen den König. Ersteres verstößt gegen Ex 20, 7, womit Lv

24, 16 (Lästerung des Namens Jahves) verglichen werden kann. **44** Entweder ist alles von אַתָּה bis אשר[1] inkl. als erklärende Glosse zu streichen, oder man tilgt einfacher das tautologische „אשר ידע לב". Ki streicht nur אשר[1] und betrachtet die nächsten 2 Worte als eine Art Parenthese mit Gedankenstrich davor. Sie käme aber dann unnatürlicherweise zwischen אשר[2] und sein Beziehungswort zu stehen. Der Meineid ist der nächste Anlaß zum Vorgehen gegen Simei. Damit er aber nicht als Entschuldigung vorbringen könne, er habe das Verbot nur auf das Überschreiten des Kidronbaches bezogen, eröffnet ihm Salomon noch den letzten Hauptgrund: Durch seinen Tod soll der von ihm einst über David ausgesprochene Fluch von dessen Hause weichen. וּמְשִׁיב enthält den Gegenfluch, durch den Simeis Verwünschung abgelenkt wird. **45** Der Vers enthält wie 33b die mit dem Gegenfluch stets verbundene Segensformel für denjenigen, von dem eine Verwünschung abgewendet werden soll. Hier verrät also der Erzähler nur historische Treue, nicht aber Sympathien für Salomon. **46** G läßt 46b (והממלכה usw.) hier aus und fügt es oben in v. 35 ein. Darauf folgt in G ein langer, im Hebräischen fehlender Zusatz (46a usw. bei Swete) und hierauf Kap. 3, an dessen Anfang Sym A *τῆς δὲ βασιλείας ἑδραισθείσης ἐν χειρὶ Σαλωμών* nochmals nachtragen (cf. Vulg). Sh hat diese Worte nur hier. Die Bemerkung ist eine Art Wiederholung von 12b. Der Schriftsteller will 46b zeigen, wie 12b d. i. die Befestigung von Salomons Herrschaft erreicht worden ist. Die Notiz ist grammatisch betrachtet ein Vordersatz (cf. I 1, 1; Gen 39, 1; 1 Sam 14, 27) und darum mit 3, 1a als dem Nachsatz zu verbinden. Sonst würde man וַתִּכֹּן erwarten. 2, 46b und 3, 1a bildet den Abschluß der alten Quelle, die in Kap. 1 und 2 spricht. Der alte Erzähler verbindet die Hinrichtung Simeis zeitlich mit der Heirat Salomons (cf. zu v. 39). Diese fand also bald darauf im 3. oder 4. Jahre Salomons statt.

Literarkritisches zu Kap. I und II. Kap. 1 ist ganz einheitlich gearbeitet. 35b mag von R stammen. Denn dieselbe Phrase kommt auch 1 Sam 13, 14; 2 Sam 6, 21 vor, verrät also eine Übersicht über frühere biblische Bücher, die wir wohl bei R, nicht aber bei einem Quellenwerk voraussetzen dürfen. Auch 48 könnte ihm zugeschrieben werden. R pflegt sich nämlich gern auf ein früheres von Jahve David gegebenes Versprechen zu beziehen. Cf. 2 Sam 7, 12f.; I 2, 4; 3, 6; 8, 15ff. Kap. 2 ist die natürliche Fortsetzung von Kap. 1, wenigstens von v. 13 an. 13—25 schließt

sich inhaltlich an 1, 53. Darum sieht auch 26—35 auf 1, 7 zurück. Es ist kein Grund, den Rest 36—46 einem andern Autor zuzuteilen. 24 a β ist eine Anspielung auf 2 Sam 7, 11 ff., also wohl von R, ebenso 27, da dort Ebjatars Verabschiedung ideell mit 1 Sam 2, 35 verbunden wird.

Betreffs 2, 1—11 könnte die quellenhafte Zugehörigkeit zum übrigen Kap. 1 und 2 zweifelhaft sein. Es unterbricht den Fluß der Erzählung hinter 1, 53 und vor 2, 12. 13 ff. Auch fällt auf Davids Charakter scheinbar ein Schatten. Doch sind die harten Verordnungen aus der unvollkommenen Moral der alten Zeit erklärlich. Sicher sind v. 3. 4 deuteronomistisch gehalten und darum von R stark umgearbeitet. Auch die Beziehung auf eine David vorher gegebene Weissagung legt dies nahe wie 1, 48. Ebenso gehören 10. 11 R an. Sie entsprechen den gewöhnlichen Schlußformeln in den Königsbüchern. We Sta Be und andere behaupten, 2, 1—11 (und 12) sei ein spätes Machwerk, dazu erfunden, um die Schuld an der Ermordung Joabs und Simeis von Salomon auf David zu wälzen. Doch hat diese Hypothese vieles gegen sich: a) Wozu hätte die spätere Zeit Salomon auf Kosten Davids verteidigt? David stand bei ihr mindestens ebenso hoch wie Salomon. b) Wozu ist dann 2, 7 mit erfunden worden, da dem Vers im folgenden keine Erfüllung entspricht? c) Das Vorgehen Salomons gegen Simei wird eigentlich erst dann klar, wenn ein Auftrag Davids betreffs seiner im Text desselben Schriftstellers voranging. Wozu hätte Salomon sein Auge auf Simei geworfen, da er doch am Komplott Adonias' gar nicht beteiligt zu sein scheint? Das mußte der Schriftsteller erklären. Er tat dies in 2, 8. 9. d) Bei späterer tendenziöser Erdichtung von 1—11 hätte folgerichtig auch Ebjatar darin eingeführt werden müssen. Es war dann zu bemerken, daß ihn Salomon auf Davids besonderen Rat absetzte, aber verschonte. Dadurch hätte ja der spätere Erfinder von 1—11 Salomon ebenfalls als gehorsamen Sohn auf Kosten seines Vaters in gutes Licht gesetzt. Eben der Umstand, daß Ebjatar gegenüber Joab verschont wird, lehrt, daß der Autor von 26 ff. im vorhergehenden Kontext für die Nichtschonung Joabs besondere Gründe angegeben hat (5. 6). Allerdings wird 2, 13 ff. die Sache so dargestellt, als seien alle Verfügungen nicht so sehr im Auftrage Davids, sondern von Salomon zur Festigung seiner Herrschaft eigenmächtig getroffen worden. Cf. die Versicherungen 24. 33. 45. Doch das erklärt sich aus der Antipathie des Schriftstellers gegen

2166

Salomon. — Be faßt die Dublette über Simei in G 2, 35l—o (Swete) als ersten Ansatz des angeblich spät entstandenen Abschnittes 1—12 und betont L 2, 1: *καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἀπέθανε Δαυὶδ καὶ ἐκοιμήθη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ, καὶ ἐνετείλατο* usw. wie im Hebräischen. Darin wird also gleich zu Anfang des Kapitels der Tod Davids erzählt, der im Hebräischen erst 10 erwähnt ist. Daraus schließt Be, daß alle Mahnungen Davids spätere Einlagen sind. Aber die umgekehrte Anschauung ist ebensogut möglich und durch obige Gründe erhärtet: 2, 1—11. 12 ist, abgesehen von den Zutaten des R, ursprüngliches Quellgut und zu Kap. 1 und 2 gehörig. Ein späterer griechischer Rezensent sammelte nur nachträgliche Varianten und Zusätze und brachte sie L 2, 1 sowie hinter G 2, 35 an.

Für die Eruierung der Entstehungszeit ist folgender Gesichtspunkt maßgeblich: Der Schriftsteller nimmt Partei für Adonias. Das beweist der allgemeine Mangel an Sympathiekundgebungen für Salomon. Er berichtet mit einer „uns fast boshaft vorkommenden Aufrichtigkeit“ (We), wie Salomon durch eine Haremsintrigue dem Adonias schließlich den Rang abläuft. Ohne irgend eine mißliebige Bemerkung gibt er Adonias eine mächtige Partei an die Seite (1, 7. 9; 2, 15), hebt seine Erstgeburt vor Salomon hervor (1, 6), legt den Tadel über Adonias nur Natan in den Mund und zwar so, daß es fast den Anschein erweckt, als habe dieser vor David das angebliche Versprechen des alten Königs und den Zweck des Gastmahls an der Rogelquelle (Proklamierung Adonias') erlogen. Der Ausdruck מתנשא 1, 5 bezieht sich mehr auf das unkluge Gebaren als auf das Streben nach der Königsherrschaft. Die Schönheit der Abisag und ihr durchaus reines Verhältnis zu David werden 1, 4 zur Entschuldigung Adonias' eigens stark hervorgehoben. Vor allem ist aber 2, 13 ff. die Sache so dargestellt, daß man nicht recht begreift, weshalb denn eigentlich Adonias und Joab ihr Leben lassen sollen. Ein neuerliches Komplott beider wird geschickt vertuscht. Das alles zeigt deutlich, daß der Schriftsteller ein Parteigänger Adonias' war. Eine solche Gesinnung des Autors ist aber nur dann motiviert und erklärlich, wenn er den Zeitverhältnissen nahestand. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir ihn als Zeitgenossen Salomons betrachten. Er hatte wahrscheinlich Grund, Antipathie gegen ihn zu hegen. Offener durfte er seine Zuneigung für die Sache Adonias' nicht zum Ausdruck bringen. — Dazu kommt die Feinheit der Charakteristik (bes.

1, 12—14 und 24—27) sowie die Menge der Details, welche einem Zeitgenossen recht wohl anstehen. Kap. 1 gehört überhaupt zu den gelungensten Stücken hebräischer Erzählungsprosa.

Die Zugehörigkeit von Kap. 1 und 2 zu den Davidgeschichten 2 Sam 9—20 hat We (Komposition des Hexateuchs[3] 257 ff.) wahrscheinlich gemacht. Es sind besonders folgende Momente erwägenswert: Bei Adonias kehren 1, 5. 6 Züge wieder, welche von Absalom (2 Sam 14, 25; 15, 1) und Amnon (2 Sam 13, 21 G) erzählt werden. Zur Proskynese 1, 23 cf. 2 Sam 14, 33. Zur Verweisung Adonias' vom Hof 1, 53 cf. 2 Sam 14, 24. Zum Gastmahl bei der Rogelquelle 1, 9 ff. cf. 2 Sam 13, 23 ff. und 15, 10. Die reichliche Dialogisierung des Stoffes findet sich hier ebenso wie in 2 Sam 9 ff. Cf. auch והשמעה באה 2, 28 und ähnlich 2 Sam 13, 30, מיהוה 2, 15 und 2 Sam 16, 10; 17, 14. — Damit ist nicht gesagt, daß I 1, 1 direkt an 2 Sam 20, 22 oder an die dort angehängte Beamtenliste 23—26 anschließt. Dazwischen mag manche Erzählung ausgefallen sein. In die Lücke geriet 2 Sam 21 ff.

Kap. III. Gotteserscheinung in Gibeon. Salomons richterliche Weisheit.

2, 46b Nachdem nun die königliche Macht in Salomons Hand befestigt war, 3, 1 verschwägerte sich Salomon mit Pharao, dem Könige von Ägypten. Er nahm die Tochter Pharaos und brachte sie in die Davidstadt, bis er den Bau seines Palastes sowie des Tempels Jahves und der Ringmauern Jerusalems vollendet hätte. 2 Doch das Volk opferte auf den Höhen, weil bis zu der Zeit [noch] kein Haus dem Namen Jahves gebaut war. 3 Salomon hatte aber Jahve lieb, indem er in den Satzungen seines Vaters David wandelte. Nur auf den Höhen opferte und räucherte er.

4 Und der König begab sich nach Gibeon, um dort zu opfern. Dies war nämlich die bedeutendste Opferhöhe. 1000 Brandopfer brachte Salomon auf selbigem Altare dar. 5 Zu Gibeon erschien Salomon Jahve im nächtlichen Traumgesichte. Gott sprach: Bitte, was ich dir geben soll! 6 Da sagte Salomon: Du hast deinem Knechte, meinem Vater David, große Huld erwiesen, dieweil er vor dir in Treue, Rechtschaffenheit und in aufrichtiger Gesinnung dir gegenüber wandelte und du hast ihm diese große Huld bewahrt und ihm einen Sohn geschenkt, der, wie es heute der Fall ist, auf seinem Throne sitzt. 7 Nun denn, Jahve mein Gott, du hast deinen Knecht an meines Vaters David Statt zum König bestellt. Allein, ich bin ein junger

Mensch [und] weiß nicht, wo aus und ein. 8 Und doch steht dein Knecht mitten unter deinem Volke, das du erwählt hast, einem zahlreichen Volke, das ob der Menge nicht zu schätzen und zu zählen ist. 9 Darum wollest du deinem Knechte ein aufmerksames Herz schenken, dein Volk zu regieren [und] zwischen Gut und Böse zu scheiden, denn wer wäre [sonst] imstande, dieses dein gewaltig großes Volk zu regieren? 10 Das gefiel dem Herrn, daß Salomon gerade solches erbat. 11 Und Gott sprach zu ihm: Darum, weil du solches erbeten hast und dir nicht ein langes Leben erbatest, auch nicht Reichtum, noch auch das Leben deiner Feinde, sondern dir Einsicht erbatest, das Recht aufzufassen, 12 nun, so will ich deine Bitte erfüllen. Wohlan ich schenke dir ein weises und verständiges Herz, daß deinesgleichen vor dir nicht gewesen, noch auch nach dir deinesgleichen erstehen soll. 13 Doch auch das, worum du nicht batest, gewähre ich dir, sowohl Reichtum als Ruhm, so daß niemand unter den Königen dir gleich sein soll (so lange du lebest). 14 Und wenn du auf meinen Wegen wandelst, indem du meine Satzungen und Gebote beobachtest, so wie dein Vater David gewandelt ist, so will ich dir ein langes Leben schenken. 15 Als nun Salomon erwachte, da war es nur ein Traum gewesen. Er ging nach Jerusalem, trat vor die Bundeslade des Herrn, brachte Brandopfer dar, veranstaltete Friedopfer und bereitete allen seinen Würdenträgern ein Gastmahl.

16 Damals kamen 2 Hurenweiber zum Könige und traten vor ihn hin. 17 Das eine Frauenzimmer sagte: Mit Verlaub, mein Herr, ich und das Weib da bewohnen ein und dasselbe Haus. Nun habe ich in ihrer Gegenwart in dem Hause geboren. 18 Sodann am 3. Tage nach meiner Niederkunft hat auch dieses Weib geboren. Dabei waren wir beieinander. Kein Fremder war bei uns im Hause, nur wir beide waren in dem Hause. 19 Da starb der Sohn dieses Weibes während der Nacht, weil sie auf ihn zu liegen kam. 20 Da stand sie mitten in der Nacht auf, nahm meinen Sohn von meiner Seite weg, während deine Magd schlief und legte ihn an ihren Busen. Ihren toten Sohn hingegen legte sie an meinen Busen. 21 Als ich nun des Morgens mich erhob, meinen Sohn zu säugen, da war er tot. Als ich ihn aber (beim Morgenlicht) genau betrachtete, da war es nicht mein Sohn, den ich geboren. 22 Doch da rief das andere Weib: Nein! Vielmehr ist der lebende mein Sohn und dein Sohn der tote. Diese sagte hingegen: Nein! Sondern dein Sohn ist der tote und mein Sohn der lebende, und so redeten sie vor dem Könige hin und her. 23 Da

sprach der König: Die eine behauptet: Dieser da ist mein Sohn, nämlich der lebende, und dein Sohn ist der tote; und die andere behauptet: Nein! Vielmehr ist dein Sohn der tote und mein Sohn der lebende. 24. Dann gebot der König: Holet mir ein Schwert! Als man das Schwert vor den König gebracht hatte, 25. gab der König den Befehl: Schneidet das lebende Kind entzwei und gebet jeder die Hälfte. 26. Da sagte das Weib, deren Sohn der lebende war, zum Könige — denn es flammte in ihr die Zuneigung zu ihrem Kinde auf: Mit Verlaub, Herr, gebet ihr das lebende Kind und bringet es ja nicht um! Jene aber rief: Weder mir noch dir soll es gehören! Schneidet zu! 27. Nun hob der König an und sprach: Gebet ihr das lebende Kind und bringet es ja nicht um! Das ist seine Mutter! 28. Und ganz Israel hörte von dem Urteil, das der König gefällt, und verehrte den König, weil sie sahen, daß ihm göttliche Weisheit zum Rechtsprechen innewohne.

Vorbemerkungen. **1** 3, 1 a fehlt überhaupt in B L. 3, 1 b hat B L (außer im sekundären Zusatz 2, 35 c) hinter Hebr 5, 14 (= G 4, 30 Swete). Dazu fügt G noch Hebr 9, 16. 17 a (als G 4, 31—33) und läßt dann Hebr 5, 15 (als G 5, 1) folgen. 2, 46 b ist hinter 2 46 a am richtigen Platz (cf. oben zu 2, 46). Es ist aber seiner syntaktischen Form nach Vordersatz, fordert also das folgende ויתחתן usw., d. i. 3, 1 a als Nachsatz; 3, 1 a müssen wir also gegen B L festhalten. Beides, 2, 46 b und 3, 1 a bildet die quellenhafte Fortsetzung der Simeigeschichte. R hat die alte Quelle von Kap. 1 und 2 hinter 3, 1 a abgebrochen. 3, 1 b gehört einer andern Urkunde an als das Vorhergehende. Der griechische Text weicht etwas ab. Hinter פרעה² B add *ἑαυτῷ εἰς γυναῖκα* und om סביב sowie לבנות. Chronologisch paßt die Notiz 3, 1 b ebenso hinter 2, 46 b und 3, 1 a wie vor Hebr 5, 15 (Verhandlungen mit Hiram wegen des Tempelbaues). Denn nach der Ansicht der früheren Quelle, d. i. 2, 46 b und 3, 1 a, fällt die Heirat ans Ende des 3. Jahres oder zu Beginn des 4. Jahres Salomons, d. i. vor die Inangriffnahme des Tempelbaues (cf. 2, 39). A priori wäre es ganz gut möglich, daß schon R hinter 3, 1 a, wo er die Quelle von Kap. 1 und 2 abbrach, 3, 1 b einfügte und die damit in G verbundenen Verse 9, 16. 17 a an ihre jetzige Stelle im Hebräischen (Kap. 9) schob. Allein 9, 15 und 17 b werden durch den Einschub 16, 17 a doch zu unnatürlich zerrissen. Andererseits wirkt vor Hebr 5, 15 die Zusammenstellung von 3, 1 b und 9, 16. 17 a sehr wohltuend

(statt ὅτε G 4, 32 ist τότε zu lesen). Die dortige Aneinanderfügung dieser Verse in G ist wahrscheinlich quellenhaft, ihre Trennung im Hebräischen gewaltsam und nachträglich. Dem R ist, da er den Quellen nahestand, eher die Kombination in G zuzutrauen. Also geht die Unterbringung von Hebr 9, 16. 17a und 3, 1b am jetzigen Platz im Hebräischen auf einen Späteren zurück. — פרעה = prʿo = großes Haus, Palast, dann eine figürliche Bezeichnung wie Mikado. Sie ist seit der 4. Dynastie in den Inschriften bekannt. Anfänglich bedeutete das Wort nicht schlechthin „König", sondern hatte eine Nuancierung wie „hohe Pforte", „hl. Stuhl". Seit der 19. Dynastie (ca. 1350) ist es völlig gleichbedeutend mit den alten Wörtern śtn (König), ḥmf (seine Majestät). Im Koptischen hat sich daraus ερρο resp. mit Artikel περρο gebildet. Die Hebräer konnten demnach das Wort in der speziellen Bedeutung schon lange vor 1000 gekannt haben. Welcher Pharao hier gemeint ist, läßt sich nicht mit Sicherheit eruieren. Der Regierungsantritt Šošenḳs I fällt frühestens 948 (cf. zu 11, 40). Vor ihm herrschte die 21. tanitische Dynastie. Der letzte derselben ist Pesibḫenno II (Pisebḫaʿennu, eigentlich P'-śb'-ḫ'j-nwt). Von ihm sind inschriftlich 12 Jahre bezeugt (Br 4, 688). Doch wird er länger regiert haben. Africanus gibt ihm 14 Jahre, Eusebius 35. Nach letzterem Ansatz herrschte er frühestens 983—948, und wir hätten in ihm den Schwiegervater Salomons zu erblicken. Allein die Zahl kann hochgegriffen sein. Nach Africanus fiele seine Regierung ca. 962—948. Sein Vorgänger war Siamon (eig. s'w-'imn). Von ihm sind aus den Denkmälern 17 Jahre bekannt (Br 4, 607 Anm. d). Er hätte demnach ca. 979 den Thron bestiegen, Salomon hingegen 973. Die ägyptische Prinzessin wäre Tochter Siamons von Tanis. Von Pesibḫenno II ist eine Tochter Makere (Maʿat-k'-rʿ) bekannt, die an Osorkon I, den Sohn Šošenḳs I, verheiratet war (Br 4, 739). Sie ist von Kerome (K'r mt), der Gemahlin Šošenḳs I (Br 4, 792), zu trennen. Sitz der Dynastie war Tanis, jetzt Ṣân el ḥagar in der Nähe des Menzale-Sees, von Mariette 1860 und Petrie 1883—84 ausgegraben. Allerdings behauptet Amenḥotep III in einem Briefe Kadašman Ḫarbes (Tell el Amarna W 3, 6. 7, K 4, 6. 7), daß von alters her eine ägyptische Königstochter ana mamma ul innadin, d. i. „an niemand vergeben wurde", woraus W. M. Müller (M V A G 1900, 40) gegen die Historizität von v. 1 Schlüsse zieht. Allein zwischen der Amarnazeit und Salomon liegen 400 Jahre. Die damaligen Verhältnisse in Ägypten sind viel zu wenig

bekannt, als daß wir die Notiz in v. 1 von vornherein abweisen könnten. Vielleicht fühlte der Pharao bereits die Macht der damals aufstrebenden Bubastiden und suchte sie durch Außenbündnisse zu paralysieren. Daher auch die feindliche Gesinnung Šošenḳs gegen Salomon und Rehabeam. Endlich wurden Königstöchter seit jeher an ägyptische Höflinge verheiratet. So hatte z. B. Ptaḥšepśeś, Hoherpriester von Memphis (5. Dynastie), die älteste Königstochter zur Frau, obwohl er nicht von königlichem Geblüt war (Grab zu Sakkara, Erman, Altägypt. Chrest. S. 111). — Die Prinzessin ward mit besonderem Respekt behandelt. Der Schreiber hält es für wichtig, ihre provisorische Unterbringung zu berichten. Cf. auch 7, 8 und 9, 24. Hier ist der Palast der Königstochter unter ביתו subsumiert. — סביב ist absichtlich hinzugefügt. Die Davidstadt hatte schon ihre Mauer 2 Sam 5, 9. Nun handelte es sich darum, auch den SW-Hügel zu befestigen und die Mauern beider Hügel untereinander zu verbinden. Die Beschreibung dieser ältesten Mauer Jerusalems gibt Josephus Bell. 5, 4, 2. Einige Reste derselben sind an der SW-Ecke des SW-Hügels, ferner bei Siloa und südöstlich vom jetzigen Ḥarâm durch die Ausgrabungen von Warren (1867—70), Conder und Maudlay 1874, Guthe 1881 und Bliss 1894—97 entdeckt worden. — Die Masoreten verlangen für ירושלם die Aussprache auf -ajim. Das ist ein Deutungsversuch der längeren fünfmal vorkommenden Form ירושלים Jer 26, 18; Esth 2, 6; 2 Chr 32, 9; 1 Chr 3, 5; 2 Chr 25, 1 (Baer liest kein Jod an den beiden letzten Stellen). Cf. auch I 10, 2. Dieselbe Schreibung mit Jod kommt auch auf spätjüdischen Münzen vor. Der scheinbare Dual wäre vielmehr als Lokal zu erklären, wenngleich manche den Dual in Rücksicht auf die beiden durch das Tyropoiontal getrennten Stadthälften halten wollten. Aber wahrscheinlich ist -ajim nie im Volksmund lebendig gewesen, sondern ist eine späte künstliche Form. Daß die eigentliche Aussprache יְרוּשָׁלֶם war, wird durch die anderssprachigen Wiedergaben nahegelegt: G *Ἱερουσαλημ*, Aram יְרוּשְׁלֶם (Ezr 4, 20. 24; 5, 1 usw.), Syr ܝܪܘܫܠܡ, Assyr. Urusalim (Tell el Amarna), Ursalimmu (Sanherib).

2. 3 רק העם B om, L *καὶ ὁ λαός*. V. 2a (mit רק) kommt dem Sinne nach außerdem noch vor II 12, 4 (Jehoas), 14, 4 (Amasja), 15, 4 (ʿAzarja), 15, 35 (Jotam). Nur ist dort hinter רַק noch etwas eingeschaltet. — Ähnlich I 22, 44 (Josafat), wo אַךְ statt רק steht. Der Satz will das deuteronomische Gesetz (Dt 12, 4ff.) betonen, nach welchem das Opfer nur an einem Orte, d. i. zu Jerusalem,

gestattet ist. Dem R erschien jedes Jahveopfer auf den Höhen tadelnswert. Er ist konsequent genug, diese Rüge auch bei Salomon anzubringen. Aber um ihm gerecht zu werden, fügt er als Entschuldigung den Mangel des Zentralheiligtums hinzu. — Über das Verhältnis von 2 zu 3 läßt sich folgendes sagen: Salomon wird v. 3 wie die betreffenden Könige an den oben angeführten Stellen zuerst gelobt und dann getadelt. Von den andern wird nicht gesagt, daß sie selbst auf den Höhen geopfert hätten. Hier mußte R wegen des Folgenden von Salomon das Höhenopfer zugeben. V. 3 ist also eine ganz passende Einleitung zur folgenden Geschichte. Es wäre nun sonderbar, wenn R, der von Salomon viel Rühmenswertes berichtet, zu v. 3 nicht die naheliegende Entschuldigung hinzugefügt hätte, daß es noch keinen Tempel gab. Wahrscheinlich stand also 2b einmal hinter 3 und ist ebenfalls R zuzuschreiben. Nun nimmt sich des weiteren 2a völlig überflüssig aus. Es kann dem v. 3 ursprünglich nicht vorhergegangen sein. Denn dann wäre רק ganz unmotiviert. Es schränkt notwendig ein vorhergehendes Lob ein, das davor fehlt. Mit L gegen die übrigen Texteszeugen Waw dafür zu lesen, ist eine unwahrscheinliche Auskunft, die psychologisch auch nicht befriedigt. Es erklärt sich durch Ideenassoziation leichter, wie man von Salomons Höhenopfer (4ff.) auf das Volk kommt, nicht umgekehrt. — 2a kann dem v. 3 ursprünglich nicht gefolgt sein. Denn dann paßt eine solche Notiz mit רק nicht mehr als Fortsetzung zu רק in v. 3. Man könnte sich höchstens mit einer Änderung in יאך העם „und auch das Volk" helfen und dann den ganzen v. 2 hinter 3 stellen. Aber eine solche Korrektur ist unbegründet. Am besten betrachtet man 2a als Parallelglosse zu 3 und 2b, die ursprünglich am Rand stand und später in den Text geriet. Um ihr stilistischen Halt zu verleihen, nahm man die jetzige Textdisposition vor. In B wurde dann der v. 2 noch weiter beschädigt und beginnt mit dem fragmentarischen *θυμιῶντες*. A und L sind nachträglich dem masoretischen Text angepaßt worden. — Bama bedeutet eigentlich „Höhe" wie assyr. plur. bamâti. Aber in dieser eigentlichen Bedeutung ist es nur poetisch und im Plural gebraucht. Sonst hat es im Sing. immer den konkreten Sinn „Opferhöhe" und übertragen „Heiligtum" überhaupt, das als solches auch im Tal stehen kann. Cf. II 16, 4 und Jer 32, 35. Bei allen vorderasiatischen Völkern war der Höhenkult im Gebrauch. Womöglich nahm die bama den höchsten Punkt des Hügels ein, während der dazugehörige Ort niedriger lag. Cf. I Sam

9, 11. 25. Auf der bama stand öfter eine Steinmassebe, eine Aschera oder ein heiliger Baum (Hos 4, 13) und eine Halle für das Opfermahl (1 Sam 9, 22), eventuell ein Gottesbild mit entsprechender Behausung (wie in Betel). Der jahvistische Höhenkult galt unter gewissen Voraussetzungen für legitim, nicht nur zu Salomons Zeit, sondern auch später. Ein alter Jahvealtar steht auf dem Karmel (1 18, 30) und an anderen Orten (1 19, 10). Am Nebo fand Mesa (Inschrift 18) die Altaraufsätze Jahves. Beim Höhenkult war die Reinheit und Geistigkeit der Jahveverehrung beständig in Gefahr. Denn da er im Grunde eine Nachahmung des heidnischen Gottesdienstes war, konnten sich leicht zu materielle Vorstellungen über Jahve bilden. Nur durch die Zentralisierung des Kultus war die Möglichkeit gegeben, der Jahvereligion ihren geistigen Wert zu wahren und sie zu vertiefen. In älterer Zeit (jedenfalls vor Hizkia) war die Verordnung Dt 12, 4. 5ff. noch nicht ausnahmslos durchgeführt. Aber der im deuteronomistischen Sinne arbeitende Redaktor sieht jedweden Höhenkult in jener früheren Periode entweder für unerlaubt, oder doch für den Zustand minderer Vollkommenheit an. זבח und קטר drücken dieselbe Opferhandlung aus, das erstere Wort nach ihrem Beginn (Schlachtung), das letztere nach ihrem Schluß (Verbrennung). Eigentümlich sind hier die „Satzungen Davids" statt Jahves, wie es sonst heißt. Es sind wohl die von Jahve gegebenen und von David erfüllten Vorschriften gemeint.

Gotteserscheinung in Gibeon. **4** Gibeon war nach Jos 9, 3. 7. 17 eine Stadt der Ḥiwwiter, und zwar der Hauptort einer Tetrapolis (Jos 10, 2). Saul richtete unter den Bewohnern ein Blutbad an (2 Sam 21, 1), weil sie sich zu sehr vermehrten und zu Einfluß im Lande gelangten (2 Sam 21, 9). Es ist das heutige El dschib nordwestlich von Jerusalem. Neben dem Namen spricht dafür die aus Jos 9 und 10 hervorgehende geographische Situation, besonders die Kombination Gibeon Bet Ḥoron (Bet ʿûr) in 10, 10. Der jetzige Hügel liegt dem En nebi Samwil nördlich gegenüber. Er steigt von allen vier Seiten gleichmäßig von der Ebene auf und ist zwar nicht der höchste, aber der schönste und markanteste der ganzen Umgebung, für eine bedeutende bama wie geschaffen. Auf dem breiten Gipfel liegen verschiedene Ruinen, darunter die eines Kastells. An der O-Seite kommt eine Quelle aus einer Felsenkammer hervor, etwas unterhalb derselben liegt unter Olivenbäumen der Rest eines Reservoirs, wahrscheinlich des Teiches von Gibeon 2 Sam 2, 13; Jer 41, 12. Eine Massebe wird bei der Er-

mordung ʿAmasas 2 Sam 20, 8—10 erwähnt. Die zentrale Lage in Benjamin und die frühere politische Bedeutung der Stadt verliehen der dortigen bama große Berühmtheit. 1 Chr 21, 29 und 2 Chr 1, 3 wird das mosaische Zelt, 2 Chr 1, 6 auch der mosaische Brandopferaltar dorthin verlegt. Davon sagt der Schriftsteller hier nichts. Auch nicht R, sonst hätte er damit Salomons Höhendienst entschuldigt. Die Worte „Auf selbigem Altar" boten ja Gelegenheit dazu, diesen mit dem mosaischen zu identifizieren. Die Angaben der Chronik müssen also von der bloßen Imitation der mosaischen Einrichtungen verstanden werden. Cf. zu 8, 4. Die Israeliten übernahmen das Heiligtum von den Kanaanäern, wahrscheinlich erst nachdem Saul den Hauptschlag gegen diese geführt und an ihrer Statt dort Israeliten angesiedelt hatte. Es ist kein Zufall, daß gerade die Gibeoniter später Kultusdienste leisteten und zu den Netinim gehörten (Jos 9, 23. 27). Als sich die Israeliten der bama bemächtigten, beließen sie die Gibeoniter in den niedrigeren gottesdienstlichen Stellen und nahmen sie später in den Tempel herüber. יעלה ist hier wahrscheinlich nicht Iterativum, sondern malendes Imperfekt. Zu den Chiliomben cf. Kroisos und Xerxes bei Herodot 1, 50 und 7, 43. עלות könnte man im allgemeinen Sinn als „Opfer" fassen. Salomon hätte also mit dem Opferfleisch die zusammengeströmte Menge gespeist. Dann müßte 15b, wo dasselbe Wort in der bekannten stereotypen Bedeutung „als Ganzopfer" genommen wird, aus anderer Feder, d. i. von R stammen. Aber vielleicht spricht auch dort derselbe alte Schriftsteller und wir haben auch hier Ganzopfer zu verstehen. Die Friedopfer sind dann hier einfach nicht miterwähnt. Die Speisung des Volkes fand vielleicht ebenfalls (wie die der Würdenträger) in dem drei Stunden entfernten Jerusalem statt. Salomon feierte in Gibeon eine Art Thronbesteigungsfest. Warum gerade dort? Vielleicht war der Grund ein politischer. Die Nordstämme erschienen nicht gern in Jerusalem. Darum verlegte man ihre Huldigung weiter nach N, mitten hinein ins Gebiet Benjamins, welcher Stamm bei den früheren Aufständen immer mit dem Norden verbündet war. מזבח braucht man nicht in במה zu ändern. Die bama hat nur einen Altar. Dieser kann synekdochisch fürs Heiligtum selbst gesetzt werden. Auch braucht 4b nicht aus der Chronik als späterer Zusatz zu stammen. Das Ereignis fällt an den Anfang von Salomons Regierung. R hat den Bericht erst hierher gesetzt, um den einheitlichen Fluß von Kap. 1 und 2 nicht zu unterbrechen.

5 „Zu Gibeon“ ziehen G S V zum vorhergehenden Vers. Statt אלהים hat G V T יהוה (cf. 5a. 7. 10). Auffällig ist das Voranstehen der Ortsbestimmung. Doch ist dies syntaktisch zulässig und die Emphase, welche auf Gibeon liegt, erklärt sich aus 9, 2. Die beiden Theophanien sollen schon hier im voraus örtlich unterschieden werden. Da die Nachtoffenbarung ein Charakteristikon der sog. E-Quelle des Pentateuchs ist, wollte man ihr vielfach 5—15 zuteilen. Allein der Gottesname Elohim kommt nur zweimal vor (v. 5. 11) und an letzterer Stelle ist er nicht einmal sicher. Der Traum wird Salomon nach vollendetem Opfer vor dem am nächsten Tage zu bewerkstelligenden Aufbruch nach Jerusalem zuteil. **6** Die Huld bestand darin, daß Gott David zum Herrscher über Israel berief und ihm das Königtum trotz aller Schwierigkeiten nach Sauls Tode übergab (2 Sam 7, 15). Diese Huld hat Jahve David dadurch bewahrt, daß er ihn 40 Jahre regieren ließ. חסד von den Huldverweisungen Jahves besonders häufig in den Psalmen. Cf. besonders Ps 89, 2 ff.; 25, 10; 86, 15; 89, 15. אמת mit צדקה noch Jes 48, 1; Jer 4, 2; Zach 8, 8. ותתן könnte auch erklärend zum Vorhergehenden gefaßt werden: Jahve hat David die Huld nicht nur dadurch bewahrt, daß er ihn am Thron erhielt, sondern des weiteren dadurch, daß er den Thron seinem leiblichen Sohn übergab. Cf. 2 Sam 7, 11 ff. und I 1, 48; 2, 4b. 24. Daher hat G *δοῦναι* = לָתֵת. **7** נער קטן ist zwar einigermaßen rhetorisch übertreibend, aber cf. die arab. Ausdrücke شَابّ, صَبِيّ, غُلَام, die auch von Erwachsenen über 20 Jahre gebraucht werden. Cf. auch das griechische *παῖς* für Diener bei Äschylus und Plato. Jos (A. 8, 7, 8) gibt Salomon beim Tod fälschlich 94 Jahre und läßt ihn 80 Jahre regieren, also mit 14 Jahren die Regierung antreten. Nach den Rabbinen zählte er damals sogar erst 12 Jahre. יצא ובא = Lebenswandel, Summe der Handlungen eines Menschen wie 2 Sam 3, 25; Ps 121, 8. Die Phrase kommt daher, daß der Orientale seine Geschäfte außerhalb der Wohnung abwickelt, wie der Händler, der anderswo wohnt und anderswo im Basar seinen Laden hat. **8** ולא יספר מרב B om. wahrscheinlich späterer Zusatz nach Gen 16, 10; 32, 13. Die Betonung der Größe des Volkes wie 5, 21. **9** Es ist wohl zu beachten, daß Salomon nicht um theoretisches Wissen, sondern nur um Regierungsweisheit bittet, speziell um richterliche Einsicht. Als vorzüglichste Pflicht des Königs gilt nach einer naiven Volksauffassung ein doppeltes: die

Gerechtigkeitspflege im Frieden und die Anführung im Kriege. Hier offenbart sich Salomon als Friedensfürsten. Er fleht nur darum, im Frieden sein Volk beglücken zu dürfen. שמע ist hier die rasche Auffassung beim Ausüben des Richteramts. Cf. 2 Sam 14, 17; Dt 1, 16. לשפט את־עמך[1] ist vielleicht spätere Einschaltung aus dem Folgenden. Daraus würde sich das Fehlen des Waw (G bietet es) vor להבין erklären. Auch v. 11 finden sich הבין und שמע, in umgekehrter Ordnung, nebeneinander. **10** Salomon bittet im Traum (v. 15). Allein die hier vor Jahve vorgetragenen Gedanken bewegten schon früher sein Herz, so daß das Traumgebet der Ausdruck einer wirklichen vorher an Gott gerichteten Bitte war. אדני ist ein Ḳrê für das richtigere Ktib Jahve, das sich noch in vielen Mss findet, ebenso in den ältesten Drucken und G V. Der Schriftsteller legt Gewicht darauf, daß die Friedensregierung Salomons nach dem Willen Jahves war. **11** G Aeth T S V bieten יהוה statt אלהים — Inkorrekt ist ושאלת, vielleicht durch Umspringen des ת aus ותשאל entstanden, Eventuell ist 11a Zusatz des Rj. Salomon denkt bei der Bitte an das Wohl des Volkes, nicht an den eigenen Vorteil. Langes Leben, Reichtum und Kriegsruhm kehren in den Schlußgebeten an die Götter bei den assyrischen und babylonischen Königen oft wieder. Hier ist entgegen v. 9 der Variation halber הבין vor לשמע gestellt. Der Sinn ist derselbe: Einsicht, um Recht und Unrecht in den einzelnen Fällen gut aufzufassen und nach den festgelegten Rechtsnormen zu beurteilen. **12** Die Babylonier schreiben בדברך. Die Palästiner כדבריך und danach V secundum sermones tuos. Sonst steht aber der Singular. Cf. Ezr 10, 12; I 18, 36 Ḳrê. חכם ונבון ist nicht allein vom klugen Richten zu verstehen, sondern von Weisheit und Wissen im allgemeinen wie später 5, 9ff. und 10, 1ff. Wenigstens läßt der Ausdruck diese weitere Erklärung zu. Jahve verleiht auch bezüglich der Weisheit Salomon mehr als er erfleht. **13** בל ימיך B L om. Es ist eine fade Einschränkung des Versprochenen und streitet gegen v. 12. Wahrscheinlich ist es durch vertikale Dittographie aus dem Ende von v. 14 hierhergekommen. לא היה hat sowohl den Sinn des Perfectums als des Futur. exact. (cf. 2 Chr 1, 12). Man beachte, daß vom Sieg über die Feinde Salomons nichts gesagt wird; das hätte zu 11, 14ff. nicht gepaßt. **15** Es ist richtiger ויקץ wie Jud 16, 20; Ps 78, 65 und statt אדני (urspr. Ḳrê) besser יהוה zu lesen. Hinter ויעמד G add *κατὰ πρόσωπον τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ* = לפני המזבח אשר, das durch Homaearcton ausfallen konnte. Für die Ursprüng-

lichkeit würde in v. 4 „auf selbigem Altare sprechen“, das dann im Gegensatz zum Altar in Jerusalem stünde. Hinter אדני G add *ἐν Σειών*, was ebenfalls zu v. 4 „in Gibeon“ passen würde. והנה חלום wie Gen 41, 7. Das Opfer und die Mahlzeit in Jerusalem sind der Abschluß der Feierlichkeit in Gibeon und nicht etwa nur durch das Traumgesicht veranlaßt. Beachte לכל. Es handelt sich um die Funktionäre des Gesamtreiches. Es folgten vermutlich die Ältesten der Nordstämme dem König nach Jerusalem, durch dessen Liebenswürdigkeit für die davidische Dynastie wieder gänzlich gewonnen. Wenn nach der Chiliombe von Gibeon noch in Jerusalem Opfer veranstaltet werden, so beweist dies, daß die Lade an Heiligkeit auch die berühmteste Höhe übertraf.

Salomons richterliche Weisheit. **16** Statt תבאנה bietet G תֵּרָאֶינָה *ὤφθησαν* (cf. I 18, 1. 2), d. i. aus ב wurde ר wie 1, 6 עצב (Hebr) in עצר (G) überging. Statt זנות hat T פונדקין Wirtinnen, da die Gasthäuser im Orient seit jeher der Prostitution dienten, was schon im Ḫammurabikodex bestätigt wird. Die „Hure“ Rahab ist als Wirtin zu betrachten. Daher kehren die Kundschafter bei ihr ein. Die Geschichte v. 16 ff. kann sehr wohl aus derselben Quelle stammen wie 4—15. Als Bestätigung von Jahves Zusage (v. 9. 12) paßt sie sehr gut. Vielleicht stammt אז schon vom ursprünglichen Schriftsteller und wurde als vage unmittelbare Anknüpfung an das Vorhergehende absichtlich gewählt. **17-19** בי gibt G fälschlich mit *ἐν ἐμοί*. Die Konjunktion ist wahrscheinlich aus אבי (II 5, 13) verkürzt. זָר bedeutet vielleicht den Fremden im eigentlichsten Sinne, d. i. den Reisenden, der in dergleichen Boutiquen einzukehren pflegt. Das erdrückte Kind trug entsprechende Spuren, aus denen die schlafende Klägerin auf die Todesart schließen konnte. **20** Statt מאצלי G *ἐκ τῶν ἀγκαλῶν μου* = מֵאַצִּילִי. Die Notiz "יש" ואמת B L om; die Auslassung ist tendenziös, um die schlafende Zeugin abzuweisen. Der Zusammenhang in v. 21 fordert aber diese Bemerkung. Das Verlangen nach lebenden Kindern bei den Huren erklärt sich aus dem allgemeinen Muttertrieb und dem Bedürfnis, zur Erhaltung der eigenen Gesundheit das neugeborene Kind zu stillen. Die Illegitimität begründet bei der im Orient herrschenden Vielweiberei keinen Makel. Daß die Betrügerin sich nachträglich mit der Teilung des lebenden Kindes zufrieden gab, ist die Folge des unterdessen erwachten Neides. Da sie es nicht für sich retten kann, will sie es auch der richtigen Mutter nicht gönnen. **21** Das doppelte בבקר müßte zwei zeitlich verschiedene

Momente bezeichnen. Das ist innerhalb eines Satzes stilistisch hart. Darum streicht man das zweite besser. Die umgekehrte Tilgung des ersten ist unpsychologisch. Die Mutter hätte nicht bis früh gewartet, um den Tod ihres Kindes zu agnoszieren. Klo behält beides bei, liest aber das zweite Mal לְבַקֵּר. Doch es ist unwahrscheinlich, daß der Schriftsteller zwei so klangähnliche Worte in einem Satz gebraucht hätte. **22** B läßt die zweite Rede von ותאמר bis החי aus, aber ohne Grund. Die orientalische Erzählung verträgt diese epische Breite. Beachte dabei den Chiasmus. "ותדבר steht im speziellen Sinne wie assyrisch dabâbu, reden, prozessieren. Daher bel dababi = Gegner im Prozeß. **23** Syr läßt den ganzen Vers aus. Das Versehen ist aus der Ähnlichkeit mit v. 22 zu erklären. Es ist Gepflogenheit des Richters, vor der Sentenz den Streitfall zu rekapitulieren. G hat zweimal *σὺ λέγεις*, las also אַתְּ statt ואת. **24. 25** Statt ויביאו (Ki Ginsburg) hat Baer und alte Ausgaben die defektive Schreibung. Zum Befehl des Königs fügt L bei: *καὶ τὸ τεθνηκὸς ὁμοίως διέλετε καὶ δότε ἀμφοτέροις*. Ebenso Josephus. Doch ist das zur Pointe des Ganzen nicht nötig. **26** החי² B L om. Die Streichung ist psychologisch, der erregten Rede der wahren Mutter angepaßt. Statt לא der occid. Rezension haben die Orientalen, ebenso Mss und alte Druckausgaben אַל. Ein Verbot drückt לא stärker aus, ist also für das Weib weniger passend, aber aus der Lebhaftigkeit begreiflich. "נכמרו רחמ auch Gen 43, 30. Nach Thren 5, 10 heißt das Verb etwa „brennen". Cf. aram. כְּמַר wärmen, dünsten. Daher vielleicht כֹּמֶר Priester, ursprünglich „der Anzünder, Verbrenner". Statt לָךְ hat G *αὐτῇ*. Die falsche Mutter spricht zu den Henkern gewendet, daher die dritte Person wahrscheinlicher. **27** Statt des occid. לא haben Mss und die orient. Rezension אַל. Ersteres ist passender, weil den Befehl stärker betonend. לָזֶה „der da" hat der König mit einer Handgebärde begleitet. G setzt dafür unnützerweise *τῇ εἰπούσῃ· δότε αὐτῇ αὐτό*. Der Erzähler läßt uns darüber im unklaren, ob das Weib, welches auf das lebende Kind vor dem König Anspruch erhebt (17—21), die wirkliche Mutter ist, oder ob sie ihr eigenes Kind erdrückt hat und mit Hilfe einer Lüge das falsche beansprucht. Denn in v. 26 ist es nicht deutlich, ob die Klägerin oder die Geklagte auf das lebende Kind verzichtet. Wenn die Klägerin, dann ist sie die echte Mutter, und die von ihr gemachten Angaben (17—21) sind wahr; wenn die Geklagte, so hat die Klägerin gelogen und gönnt jetzt aus Neid

das Kind der eigentlichen Mutter nicht, da sie sieht, daß der König zur Teilung entschlossen ist und sie das Kind nicht ganz für sich haben kann. **28** יִרְאָה hier wie ירא mit dem Nebensinn der Verehrung wie מוֹרָא Religion, Objekt der Verehrung. Das Ganze ist eine hübsche Anekdote, wie sie besonders in der arabischen Literatur über die Chalifen und andere hervorragende Persönlichkeiten gang und gebe sind.

Literarkritisches zu Kap. III. Die Vorbemerkung 1—3 ist verschiedenartig zusammengesetzt. 2, 46b und 3, 1a gehören zusammen und sind wahrscheinlich die Fortsetzung der alten Quelle von Kap. 1 und 2. — 3, 1b stand nach der ursprünglichen Anordnung des R mit Hebr 9, 16. 17b zusammen hinter Hebr 5, 14, wo es sich jetzt noch in G findet. Erst später geriet 1b hierher, da es zu 1a einen guten Anschluß bildet. 2a ist eine alte Glosse. 3. 2b sind die nach dem bekannten, später wiederholt auftretenden Muster von R vorgestellte Einleitung zur folgenden Geschichte.

In dieser (Theophanie anläßlich des Opfers zu Gibeon 4—15) finden sich Spuren von R. So v. 6, weil auf 2 Sam 7, 11ff. bezüglich (cf. 1, 48; 2, 4b; 8, 15ff.). V. 14 ist ganz deuteronomisch, also Arbeit des R. Der Abschnitt kann von R nicht blank erfunden sein. Nach eigener Konzeption hätte er Salomon überhaupt nicht in Gibeon opfern lassen. Dem R ist ja der Höhendienst ein Greuel. Er fand also die Geschichte in einer alten Quelle vor. Diese ist von Kap. 1 und 2 ganz verschieden. Dort steht der Schriftsteller Salomon nicht ganz günstig gegenüber. Hier ist der junge König der Liebling des Schreibers, ein Ideal der Frömmigkeit und Gottesfurcht. Dieser Kontrast springt jedem Leser sofort in die Augen. Die Rede Jahves 12. 13 nimmt sich wie eine Einleitung zu allem aus, was im folgenden über die Weisheit Salomons (3, 16—28; 5, 9—14) sowie seinen Reichtum und Ruhm (10, 1ff.) berichtet wird. Alles ist hier gleichsam in nuce vorhergesagt. Dabei verraten sich 12b und 13b als Arbeit des R. Cf. dieselben Phrasen, die den Vergleich mit früheren und späteren Königen enthalten in II 18, 5; 23, 25. Auch 13a konnte R das auf den Ruhm und Reichtum Bezügliche hinzugefügt haben. In v. 12b hat er Salomons Weisheit so generalisiert, daß sie auch als theoretische Lebensphilosophie gefaßt werden kann, während der König v. 9 nur um richterliche Regierungsweisheit fleht. Diese Inkonzinnität zwischen Bitte und Erfüllung dient zwar dazu, die überreiche Huld Jahves zu beleuchten, wird sich aber in der alten Quelle

ebensowenig vorgefunden haben, wie der Vergleich mit den übrigen Königen 12b und 13b. R hat demnach in 6. 14. aber auch in 12. 13 seiner Tendenz entsprechend stark hineingearbeitet.

Das Alter des Stückes 4—15 läßt sich nur ungefähr bestimmen. Wir haben keinen Grund, an der Historizität von Salomons Pilgerfahrt nach Gibeon zu zweifeln. Sie war politisch wohl begründet (cf. zu v. 4). Die Quelle, die das Ereignis schriftlich fixiert hat, ist früher entstanden als Nachrichten wie 5, 9—14 und 10, 1 ff. Dort ist Salomon bereits mit großem Ruhmesnimbus umgeben. Seine Weisheit verfolgt nicht mehr nur praktische Zwecke, sondern ist auch theoretischer, ja dilettantischer Natur und dient dazu, seinen Ruhm zu verbreiten und den Hof zu unterhalten (10. 1b). Hier ist die Auffassung noch recht nüchtern. Demnach ist unser Stück älter. Seit Hizkia, da die erste Reaktion gegen den Höhendienst erfolgte, hätte ein Schriftsteller nicht so ohne weitere Entschuldigung wie hier v. 4 Salomon mit einer bama in Verbindung gebracht. R fand es ja nachträglich nötig, Salomons Handlungsweise 3. 2b zu erklären. Manche sehen in v. 15 dieselbe entschuldigende Tendenz und wollen den Vers ebenfalls R zuteilen. — Wir müssen über 720 zurückgehen. Der Aramaismus ישאלת in v. 11b ist entweder Schreibfehler, oder es liegt ein Zusatz von Rj vor.

Der Abschnitt v. 16—28 enthält den Beweis für die Erfüllung von Salomons Bitte v. 9. Er erscheint hier als weiser Richter. Dies allein wird zum Schluß in v. 28 ausdrücklich betont. Von anderweitiger theoretischer Weisheit ist nicht die Rede. Das Stück gehört also ebenfalls in eine frühere, nüchternere Zeit als 5, 9ff. Wir können es dem Autor von v. 4—15 zuteilen. Dem stehen nicht nur keinerlei Bedenken entgegen, sondern diese Zusammenfassung empfiehlt sich von vornherein. Der Verfasser der Theophanie wird auch einige Züge aus Salomons Regierungstätigkeit vorgebracht haben, um die richterliche Weisheit des jungen Königs zu illustrieren. Dazu eignet sich v. 16ff. vortrefflich. Während aber v. 4—15 stark von R überarbeitet ist, tritt uns v. 16ff. der schlichte originale Stil des alten Schriftstellers entgegen.

Kap. IV. Salomons Hofbeamte und Vögte.

1 Also war König Salomon König über ganz Israel. 2 Dies waren aber seine obersten Beamten: 'Azarjahu, Sohn Sadoks, war der [Ober]priester. 3 Elihoref und Ahia, die Söhne Sisas, waren [Staats]schreiber. Jehosafat, Sohn Ahiluds, war der Kanzler. 4 Be-

najahu, Sohn Jehojadas, war Heerführer (und Sadok und Ebjatar waren Priester). 5 ʿAzarjahu, der Sohn Natans, stand an der Spitze der Vögte, und Zabud, der Sohn Natans, ( ) war der Freund des Königs. 6 Ahisar war Hausmeier und Adoniram, der Sohn ʿAbdas, war Fronaufseher.

7 Dann hatte Salomon 12 Vögte über ganz Israel. Die hatten für den König und seinen Haushalt aufzukommen, je einen Monat im Jahr hatte jeder einzelne dafür aufzukommen. 8 Folgendes sind ihre Namen: . . . Sohn Hurs im Gebirge Efraim. 9 . . . Sohn Dekers in Makas, Šaʿalbim und Betšemeš, sowie Elon [bis] Bet Hanan. 10 . . . Sohn Heseds zu Arubbot. Ihm unterstand Soko und die ganze Landschaft Hefer. 11 . . . Sohn Abinadabs: Das ganze Hügelland von Dor. Er hatte Tafat, die Tochter Salomons, zur Gemahlin. 12 Baʿana, Sohn Ahiluds: Taʿanak, Megiddo und ganz Bet Šean — das neben Saretan unterhalb Jizreʿel liegt — von Bet Šean bis Abel Mehola, bis über Jokmeʿam hinaus. 13 . . . Sohn Gebers in Ramot Gilead. Ihm unterstanden die Zeltdörfer Jairs, des Sohnes Manasses, in Gilead. Ihm unterstand der Bezirk Argob in Basan, 60 große Städte mit Mauern und ehernen Riegeln. 14 Ahinadab, Sohn ʿIddos zu Mahanaim. 15 Ahimaʿas in Naftali. Auch er hatte Basemat, eine Tochter Salomons, zur Gemahlin erhalten. 16 Baʿana, Sohn Hušais zu Ašer und an der [tyrischen] Leiter. *17 Jehosafat, Sohn Paruahs zu Issachar [und Zebulon]. 18 Šimʿi, Sohn Elas zu Benjamin [und Juda]. 19 Geber, Sohn Uris, im Lande* Gad *(dem Lande Sihons, des Königs der Amoriter, und ʿOgs, des Königs von Basan und ein Vogt, der im Lande . . .). 20 Juda und Israel waren zahlreich, so massenhaft, wie der Sand am Meere. Sie aßen und tranken und waren guter Dinge.*

Hofbeamte. **1** מלך G *βασιλέων*, aber diese Partizipform ist selten, Jer 33, 21. כל G om, aber es ist nicht ohne Bedeutung, weil die über Gesamtisrael gesetzten Funktionäre aufgezählt werden. Eine ähnliche Einleitung findet sich 2 Sam 8, 15. Der Vers ist von R als Übergang zu den folgenden Listen hergesetzt. **2** הכהן (B L om ∗) ist als Prädikat zu fassen. Es liegt kein Grund vor, es zu streichen. Die Nennung des Priesters an erster Stelle zeigt nur die friedliche Regierung Salomons und seine theokratische Gesinnung. Bei David nimmt der Feldhauptmann den ersten Platz ein (cf. 2 Sam 8, 16 ff.; 20, 23 ff.). Nach 1 Chr 5, 34. 35 ist ʿAzarja Enkel Sadoks, Sohn des Ahimaas. Die Notiz v. 2 und

somit die Liste der Beamten berücksichtigt die spätere Regierungszeit Salomons. Denn wir müssen einige Jahre für die Amtsführung Sadoks und hernach Ahimaas' annehmen. — In B resp. dessen Vorlage wurde הכהן erst dann gestrichen, als man die Glosse 4b bereits eingesetzt hatte. Der Artikel ist bedeutungsvoll. Es handelt sich um den Priester per eminentiam, den Oberpriester. Daß es mehrere gab, zeigt das Nebeneinanderfungieren Sadoks und Ebjatars 1, 7. 8. **3** Der Name אֱלִיחֹרֶף ist in masoret. Punktation schwer zu deuten. „Mein Gott ist Herbst" ist keine richtige Bedeutung. אליחף Mein Gott ist Apis (Jer 46, 15a cf. G) ist zu weit entlegen. Sonst kommt חָרֵף und חָרִיף als Eigenname vor. Man kann demnach auch hier mit entsprechender Umvokalisierung etwa „mein Gott ist scharf, rasch (im Vergelten)" erklären. Cf. sarîʿu ʾlḥisâbi (Koran). Aḥijja = Mein Bruder ist Jahve. Der Vater der beiden versah dasselbe Amt unter David. In 1 Chr 18, 16 heißt er שַׁוְשָׁא. Ganz verderbt ist der Name in 2 Sam 20, 25 Ḳrê שׁוא, Ktib שׁיא, in 2 Sam 8, 17 שׂריה. Vulg bietet hier Sisa. Die Varianten von G cf. unten in der Tabelle. Bei dieser schlechten Überlieferung ist es schwer, das Wort zu deuten. Ein Zusammenhang mit שׁמשׁ Sonne ist kaum vorhanden, obwohl man zum Übergang von m in w CIS 2, 65, 2 vergleichen könnte, wo assyr. Ki Šamaš durch כישׁוש wiedergegeben wird. — סֹפֵר cf. šapiru, ist der Sekretär, der Anfertiger von offiziellen Schriftstücken. Unter David gab es einen, jetzt bezeichnenderweise bereits zwei. Also mehrten sich unter Salomon die Geschäfte. Auch beim Militär wird ein solcher Schreiber erwähnt (II 25, 19). Ihm oblag wahrscheinlich die Evidenzhaltung des Heeres. Eigentümlich ist die übertragene Bedeutung des Wortes in Jud 5, 14 (Regent, Herrscher, wie auch assyr. šapiru). — Jehošafaṭ (Jahve richtet) verwaltet das Amt des Mazkir schon unter David (2 Sam 8, 16). $L^{1.2}$ und B^{2} setzen eine Form אחיתלם als Vaternamen voraus, d. i. Mein Bruder ist Zwilling (Genosse?), dem assyr. talîmu entsprehend. Damit ist תַּלְמַי dem Sinne nach identisch. Bei der Form אֲחִילוּד denkt Hommel (Exp. Times 1897, 283) an den arabischen Stammesnamen لَوْذَان. Eher könnte man אֲחִיָּלוּד punktieren „Mein Bruder ist ein Kind" oder nach B אֲחִיָּלִיד. Vielleicht ist אחיתלם ursprünglich und אחילוד dazu eine erklärende Glosse, indem das ungewöhnliche תלם durch ילוד erläutert wird. Mazkir gab es nur einen. Daher der Artikel. B hat *ὑπομιμνήσκων*, A L *ἀναμιμνήσκων*, T ממנא על דכרניא. Wenn man letzteres zum Ausgangspunkt der Erklärung nimmt, ist vor allem זִכָּרוֹן zu vergleichen, im Plur. „Denkwürdigkeiten, Memoiren".

Davon Hi denominativ, also „der die Memoiren führt", Hofhistoriograph, eventuell zugleich Protokollist, der Tatsachen und Staatshandlungen registriert. Während also die soferim staatliche Aktenstücke verfaßten, die zum diplomatischen und sonstigen sozialen, auch innerpolitischen Verkehr bestimmt waren, führte der Mazkir die Staatschronik und das damit zusammenhängende Staatsprotokoll. Daß es solche Leute gab, beweist schon allein die Existenz z. B. der assyrischen Inschriften, wo sich die Taten eines Königs annalistisch registriert finden, offenbar auf Grund von anderweitigen Aufzeichnungen. Daher Vulg: „a commentariis", entsprechend dem römischen Senator, der das Protokoll führte und ab actis senatus oder a commentariis hieß. Außerdem gab es aber in Rom noch einen magister memoriae. Nach Strabo 797 existierte unter den vier einheimischen Beamten in der römischen Provinz Ägypten ein *ὑπομνηματογράφος*. — Indessen hatte der Mazkir auch Funktionen, die einem Historiographen wenig anstehen: In II 18, 18. 37 ist er diplomatischer Unterhändler, 2 Chr 34, 8 erledigt er Tempelgeschäfte. Vielleicht sind das nur außerordentliche, mit dem eigentlichen Amt nicht verbundene Aufträge. — Sonst könnte man den Namen auch von der gewöhnlichen Hifilbedeutung des Verbs ableiten: Der dem König die Angelegenheiten in Erinnerung bringt, d. i. vortragender Rat, eine Art حاجب, der die Leute einzuführen hatte und ihre Anliegen dem Könige erklärte.

4 In B* fehlt 4a und zwar, wie es scheint, mit Recht. Denn die Liste stammt frühestens aus der Mitte der Regierung Salomons (cf. v. 2). Benaja erscheint bereits unter David (2 Sam 8, 18; 20, 23), und zwar auch als Teilnehmer an seinen Heldentaten (2 Sam 23, 20ff.). Diese fallen in die erste Hälfte seiner Regierung, wahrscheinlich teilweise noch in die Zeit Sauls. Benaja war also ungefähr Altersgenosse Davids, demnach zu Beginn von Salomons Regierung sicherlich bereits 60 Jahre alt, folglich ca. 20 Jahre später nicht mehr im Amt. 4b ist sicher späterer Einschub. Nach 2 fungiert ein Enkel Sadoks als Priester, und Ebjatar war von Anfang an nach Anatot verwiesen. So bleibt von v. 4 nichts übrig. Er ist das Werk von Glossatoren. **5** Außer A haben statt עזריהו die griechischen Texteszeugen *Ὄρια*. Letzteres ist in L die Wiedergabe von אדניה. Statt זבוד bietet L^1 *Ζαχουρ*, L^2 *Ζακχουρ*, d. i. זָכוּר resp. זַכּוּר. Letztere Form haben auch manche Mss des Hebr. Dazu ist Ezr 8, 14 zu vergleichen: Ktib זבוד, Ḳre זכור.

Das Richtige ist kaum auszumachen, da ר und ד sowie כ und ב leicht verwechselt werden können. Zabud hieße „der (von Gott) Geschenkte“ Gen 30, 20. Zakkur ist der Name von acht verschiedenen Persönlichkeiten in der Bibel. ʿAzarja war gleichsam Finanzminister. Er war über die Vögte gesetzt. Es ist dementsprechend נְצָבִים zu punktieren. Cf. v. 7 ff. Die Fronaufseher נִצָּבִים (cf. 5, 28. 30) beaufsichtigte Adoniram. כהן fehlt in B L Aeth Lat (Leg). Es hat keinen rechten Sinn und ist wohl durch Dittographie von v. 4 hereingekommen. Höchstens könnte man es im übertragenen Sinne verstehen wie 2 Sam 8, 18 von Davids Söhnen: diese bezogen die Einkünfte von einem waḳf, einer frommen Stiftung, ohne eigentlich geistliche Funktionen auszuüben. Sta-Schw. Ki korrigieren סֹכֵן רֹעֵי הַמ“ Aufseher der königlichen Herden. Cf. 5, 3. Dies läßt sich nicht weiter begründen. רעה ist irgend ein Beamtentitel. Cf. Gen 26, 26 מֵרֵעֵהוּ. Auch Tell el Am. W 181, 11 (K 288, 11) wird ein ruḫi šarri erwähnt, was auf רַע zurückführen könnte. Allein in Ägypten gab es auch einen rḫ śtn, „Bekannten“ des Königs und diesem steht die Form ruḫi zunächst. In Zeile 10 wird parallel damit ueu „Offizier“ (eig. wʿw) gesetzt. So nennt sich Abdiḫeba von Jerusalem gegenüber dem Pharao. Ähnlich klingende Titulaturen gab es bei den Ägyptern mehrere, so einen śmr wʿtj (ergänze n mrwt) d. i. einzig geliebter śmr, ein besonderer Hofwürdenträger. Cf. auch ḫrj-ʿšt’ = Geheimrat. In späterer Zeit kommt der Titel Freund öfter vor. 1 Makk 2, 18 soll Mattathias „Freund“ des Syrerkönigs werden. 1 Makk 10, 65 schrieb Alexander Jonatan unter seine „Freunde“. Es war eine Hoftitulatur bei den Seleukiden und Ptolemäern (Polyb. 31, 3, 7). Schon Alexander der Große pflegte diesen Titel zu verleihen. Diodor 16, 50 redet von den „Freunden“ des Artaxerxes. Bei den Medern hieß ein Würdenträger „Auge des Königs“ (Her. 1, 114). Auch صاحب hat u. a. die Bedeutung „Minister“. Natan ist hier wohl nicht der Sohn Davids (2 Sam 5, 14), sondern der Prophet und Erzieher Salomons. Der König lohnt die Dienste des Vaters an den Söhnen. Er regiert theokratisch.

6 B bietet: *καὶ Αχεὶ ἦν οἰκονόμος*, L *καὶ Ἀχιὴλ οἰκονόμος*. An und für sich kann *Ἀχεὶ ἦν* aus der Lesart von L verderbt sein. Aber auch das Umgekehrte wäre möglich, indem man אחי als Namen auffaßte und שר zum folgenden Appellativ schlug (*οἰκονόμος*). Daneben bieten B A noch die Dublette *καὶ Ἐλιὰχ ὁ*

οἰκονόμος. Außerdem ist beachtenswert, daß im Hebräischen bei אחישר allein die Abstammung vom Vater nicht angegeben wird. Wahrscheinlich stand neben Aḥiel auch noch Aḥišar im ursprünglichen Text. Dieser lautete entweder ואחיאל בן אחישר על הבית oder ואחיאל אחיו שר הבית. Letztere Zusammensetzung ist zwar ungewohnt, erklärt aber alle Varianten. Im Hebräischen ist unter dieser Voraussetzung אל אחיו ausgefallen und על vor הבית eingeschaltet worden. In G schwand nur אחיי, und aus dem richtigen Ἀχιὴλ (L) wurde in B Ἀχεὶ ἦν (letzteres Verb fehlt sonst in G 2b ff.). Daneben gab es einen andern Text, wo von den beiden Worten vor שר nur אלאח übrig blieb, d. i. Ἐλιαχ und daraus durch weitere Verderbnis Ἐλιακ. — Aḥiel = Mein Bruder ist Gott. Aḥišar läßt sich am besten als אֲחִישָׁר auffassen = mein Bruder ist rechtschaffen. Er war königlicher Hausminister im administrativen, nicht im militärischen Sinne. — Darauf hat G einen Zusatz: L καὶ Ἐλιὰβ υἱὸς Ἰωὰβ ἐπὶ τῆς στρατιᾶς. In B A Sh: καὶ Ἐλιαβ υἱὸς Σαφ (A Σαφατ) ἐπὶ τῆς πατριᾶς (verderbt). Diese Beifügung streitet zwar gegen 4a, doch ist letzterer Vers zu streichen. Andererseits läßt sich das Eindringen der hiesigen Einschaltung, wenn sie nicht ursprünglich ist, überhaupt nicht erklären. Der Vatername ist zweifelhaft. Σαφ oder Σαφατ geht auf שָׁפָט zurück (cf. I 19, 19). Dafür bietet aber L merkwürdigerweise Ἰωάβ. Salomon hätte also Joabs Familie, die mit der seinigen verwandt war, nachträglich rehabilitiert. Doch ist Ἰωάβ wohl durch Dittographie aus Ἐλιαβ resp. schon im Hebräischen aus אליאב entstanden, nachdem שפט ausgefallen war. — Adoniram („mein Herr ist erhaben“) erscheint noch 12, 18 nach dem Tode Salomons, aber auch schon unter David 2 Sam 20, 24 als Fronvogt im Amt. Es ist nicht nötig, zwei Persönlichkeiten anzunehmen. Er konnte am Ende der Regierung Davids mit ca. 30 Jahren ernannt worden sein, wäre also zu Beginn Rehabeams wenig über 70 Jahre alt gewesen. Damit stimmt, daß David erst während der letzten sieben Jahre Bauten (seinen Palast) aufführte (cf. zu 5, 15), also ca. erst um 980 einen Fronmeister brauchen konnte. Daß ihn Rehabeam als Unterhändler zum Volke schickte, hatte guten Grund: Er war Träger nicht nur der salomonischen, sondern auch der davidischen Tradition, wohl überhaupt einer der ältesten Beamten. Auch Josafat war gegen Ende von Davids Regierung Mazkir und blieb es noch um die Mitte Salomons. Adoniram war etwa Chef der königlichen Baukanzlei. עבדא ist im Phöniz. und Aram. häufig. Eine

Auflösung in עבד יה ist darum nicht gut möglich. *Ἐφρά* in B weist eine doppelte Verstümmelung auf. In A ist ein ô am Ende und *Ἀβαω* aus *Ἀβδώ* verschrieben. In L ist *Ἐδραμ* (cf. אדרם in 12, 18) eine alte Dittographie, die als Vatername herangezogen wurde, nachdem letzterer ausgefallen war.

Das Verzeichnis in B^2 (L^2) ist nicht eine von B^1 teilweise verschiedene Liste. Nehmen wir einmal die in B^2 vorhandenen Namen als ursprünglich von B^1 verschieden an. Dann könnte B^2 nur spätere Verhältnisse schildern, etwa zwischen 30—40 Salomons, während B^1 etwa in die Mitte seiner Regierung gehört. Denn da Josafat schon unter David Mazkir war (2 Sam 20, 24), so hätte *Βαραχ* (*Βασα*) ihm nur nachfolgen können. Weil nun der in B^1 und B^2 vorkommende mit Josafat gleichzeitige ʿAzarja wohl frühestens 20 Salomon Hoherpriester wurde (cf. zu v. 2), so wäre *Βαραχ* notwendig erst nach 20 Salomon an Stelle Josafats gesetzt worden. Daraus ergeben sich aber viele Inkonvenienzen: a) *Βαναίας* konnte damals weder Obersthofmeister (*ἐπὶ τῆς αὐλαρχίας*), noch Gardeoberst, noch überhaupt im Amte sein. Cf. zu v. 4. b) *Σουσα* (*Σουβα*) hatte auch schon unter David sein Amt inne. Es konnten also seine in B^1 genannten Söhne dasselbe Amt nicht vor ihm verwaltet haben. Folglich ist ihr Name auch in B^2 zu ergänzen. Damit ist aber die Zuverlässigkeit der Liste B^2 bedeutend desavouiert. c) Ferner ist *Αχιραμ* (*Αχειρε*) als Fronmeister absolut nicht zu brauchen. Denn Adoniram verwaltet diesen Posten schon unter David, sodann im 3.—4. Jahre Salomons (5, 28) und noch unter Rehabeam. Für einen andern ist also kein Raum. Die Liste ist demnach von keinem Wert.

Sie ist vielmehr eine Korruption aus B^1, wie sich des weiteren nachweisen läßt: a) Nach B^2 hätte Benaja ein ganz anderes Amt (Oberster über die Hofwürdenträger und über die Leibwache). Das streitet gegen 2, 35. Er wurde nach Joabs Tode Obergeneral. Dagegen läßt sich *αὐλαρχία* aus G 2 Sam 8, 18 erklären (*αὐλάρχαι* = כהנים). *Ιλίνθιον* (= *πλαίσιον*, Carré) ist ein Ausdruck Theodotions 2 Sam 20, 23 und Übersetzung von כרתי. Die Angabe über Benaja ist nicht hebräischen Ursprungs, sondern spätere Einfügung eines griechischen Rezensenten. Er sah ihn in der Liste nicht vertreten (v. 4 ist nicht ursprünglich) und glaubte, da Eliab als Heerführer genannt wird, ihn in seinem früheren Amte nennen zu müssen. b) *Βαραχ* (*Βασα*) geht wohl auf בענא in v. 12 zurück, der ebenfalls ein Sohn Aḥiluds ist. Der Name wurde nach Aus-

Nr. i. Hebr.	Amt	Name im Hebr.	Nr. in G^1	A	L^1	B^1	Nr. in G^2	L^2	B^2
1	Priester	ʿAzarjahu b. Ṣadoḳ	1	Ἀζαρίας υἱὸς Σαδωκ ὁ ἱερεύς	Αζαριας ὑ. Σαδδουκ	Ἀζαρει ὑ. Σαδωκ	1	Ἀζαρίας ὑ. Σαδδουκ τοῦ ἱερέως	Ἀζαριου ὑ. Σαδωκ τοῦ ἱερέως
2	Schreiber	Eliḥoref | b'ne Aḥijja | Šiša'	2	Ἐναρεφ καὶ Ἀχια υἱὸς Σεισα	Ἐλιαβ καὶ Ἀχια υἱὸς Σαφατ	Ἐλιαφ καὶ Ἀχεια υἱὸς Σαβα	4	Σουσα	Σουβα
3	Mazkir	Jehošafaṭ b. Aḥilud	3	Ἰωσαφατ ὑ. Ἀχιμα	Ἰωσαφατ ὑ. Ἀχιθαλαμ	Ἰωσαφαθ ὑ. Ἀχειλιαδ	5	Βαραχ ὑ. Ἀχιθαλαμ	Βασα ὑ. Ἀχειθαλαμ
4	Heerführer	Benajahu b. Jehojada	4	Βαναίας ὑ. Ἰωιαδαε ἐπὶ τῆς στρατείας	Βαναίας ὑ. Ἰωαδ ἐπὶ τῆς δυνάμεως	—	8	Βαναίας ὑ. Ἰωαδ ἐπὶ τῆς αὐλαρχίας καὶ ἐπὶ τοῦ πλινθ(ε)ίου	Βαναία ὑ. Ἰωδαε
		Ṣadoḳ Ebjatar		Σαδωκ Ἀβιαθαρ	Σαδδουκ Ἀβιαθαρ	Σαδουχ Ἀβιαθαρ		—	—
5	Obervogt	ʿAzarjahu b. Natan	5	Ἀζαρίας ὑ. Ναθαν	Ὀρνια ὑ. Ναθαν	Ὀρνεια ὑ. Ναθαν	2	Ὀρνια ὑ. Ναθαν	Ὀρνειου ὑ. Ναθαν
6	Freund	Zabud b. Natan	6	Ζαββουθ ὑ. Ναθαν	Ζαχουρ ὑ. Ναθαν	Ζαβουθ ὑ. Ναθαν	9	Ζακχουρ ὑ. Ναθαν	Καχουρ ὑ. Ναθαν
7	Hausminister	Aḥišar	7a	Αχισαρ ἦν οἰκονόμος καὶ	Ἀχιηλ	Ἀχει ἦν οἰκονόμος καὶ	3	Εδραμ ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ	Ἐδραμεν
			7b	Ἐλιακ ὁ οἰκονόμος		Ἐλιακ ὁ οἰκονόμος			—
8	Fronmeister	Adoniram b. ʿAbda	8	Αδωνιραμ ὑ. Ἀβαω	Αδωνιραμ ὑ. Ἐδραμ	Ἀδωνειραμ ὑ. Ἐφρα	7	Ἀχικαμ ὑ. Θαραχ	Ἀχειρε ὑ. Ἐδραει
			7c	Ἐλιαβ ὑ. Σαφατ ἐπὶ τῆς πατριᾶς	Ἐλιαβ ὑ. Ἰωαβ ἐπὶ τῆς στρατιᾶς	Ελιαβ ὑ. Σαφ ἐπὶ τῆς πατριᾶς	6	Ἐλιαβ ὑ. Ἰωαβ	Ἀβει ὑ. Ἰωαβ ἀρχιστράτηγος

Für Eliḥoref (n. 2) bietet die Hexapla noch die Variante Ἐλιαρεφ, für Šiša Σηβα, Σισα, für ʿAbda (n. 8) Αὐδωρ, Αβδω.

fall von *Ἰωσαφατ* dank einer versprengten Dittographie aus v. 12 eingefügt, und dies um so leichter, als der Vater dort G *Ἀχειμάχ* (B) geschrieben wird, also die Fiktion zweier Personen in G geboten war. c) Fronvogt und Hausminister sind verwechselt worden. *Ἐδραμ* = אדרם (12, 18). Cf. *Ἰεζεδραν* L 2 Sam 20, 24. *Ἀχειρε* führt Klo auf אֲחִירַע Nu 1, 15 zurück. Aber wahrscheinlich liegt אחישר mit ausgelassenem ש zugrunde. Auch *Ἀχικαμ* kann auf אחישר zurückgehen, nämlich auf die Verschreibung אחירש. Altsemitisches ש kann durch Hinzufügung des rechten Seitenstriches leicht zu מ werden, ähnlich ר durch Verschiebung des Vertikalstrichs zu ק. d) *Ἐδραει* und *Θαραχ* scheinen dieselbe Urform vorauszusetzen. Statt *Θαραχ* ist mit Klo ursprünglich *Ἐδραχ* zu lesen, und dieses geht auf אדרם zurück durch Verwechslung von altsemit. כ und מ. *Ἐδραει* ist innergriechische Korruption aus *Ἐδραχ*. Es wurde also אדרם als Randbemerkung oder Dittographie zu אדנירם für den ausgefallenen Namen des Vaters Aḥišars herangezogen. e) Bei *Σουσα* (*Σουβα*) sind die Namen der beiden Söhne ausgefallen. f) Bezeichnenderweise fehlt in B^2L^2 wie im Hebr. *Ἐλιαχ ὁ οἰκονόμος*, der nach oben dargelegter Auffassung (S. 69) einer Trennung des Sohnes- und Vaternamens oder sonstiger Korruption seine Entstehung verdankt. Auch Sadok und Ebjatar werden nicht genannt, ferner fehlte ursprünglich Benaja. Die hebräische Vorlage von B^2 ist also in mancher Hinsicht ursprünglicher als der jetzige hebräische Text. — Über die Hofbeamtenliste ist einmal eine große Katastrophe hereingebrochen. Durch Lücken und Verschiebungen entstanden verschiedene hebräische Rezensionen mit abweichender Ordnung der Beamtennamen. Die Liste repräsentiert, wie schon bemerkt (zu v. 2), etwa die Verhältnisse frühestens um die Mitte von Salomons Regierung. Das legen folgende Umstände nahe: Die Nennung des Priesters ʿAzarja nach dem Tode Sadoks und Ahimaas', ferner die Erwähnung Eliabs als Obergenerals nach dem Tode Benajas (cf. S. 69), andererseits aber fungiert noch der unter David tätige Mazkir Josafat sowie der Fronvogt Adoniram, doch mit dem Unterschied, daß Josafat bereits in der Liste 2 Sam 8, 16 und noch 2 Sam 20, 24 genannt ist, Adoniram hingegen nur an letzterer Stelle. Offenbar berücksichtigt 2 Sam 20, 24 spätere Verhältnisse unter David als 2 Sam 8, 16. Josafat war unter David also länger im Amt als Adoniram.

Vögte. 7 Statt נְצָבִים haben Mss die Punktation נְצִיבִים plene oder defective, ähnlich 2 Chr 8, 10. Die Form נְצִיב ist vorzu-

ziehen, nicht nur wegen 19b, sondern auch zum Unterschied von den Fronaufsehern, welche 5, 30 und 9, 23 נְצָבִים heißen. וכלכלו G χορηγεῖν = לכלכל. אחד Ktib ohne Artikel ist grammatisch zulässig. Cf. Fälle wie Jer 24, 2; 1 Sam 13, 17. 18. TS bieten einige Weiterungen, u. a.: S hinter ביתו add וְכָל־מַחֲנֵהוּ „und die Heeresmacht". Die Vögte hatten den Hof mit den nötigen Naturalien zu versorgen, das war aber gewiß nicht ihr einziges Geschäft. Sie trieben die Steuern ein und führten überhaupt die gesamte Administration in ihren Bezirken. Der Erzähler hebt nur die seltenere Eigentümlichkeit hervor, daß ihre Zahl und ihre Abgaben den zwölf Monaten entsprachen. Nach Herodot 1, 192 waren die Naturallieferungen am königlich-persischen Hof (inklusive Heeresproviant) ähnlich geordnet. — Im folgenden Verzeichnisse fügt L überall am Schluß ein εἷς an (cf. Jos 12, 9ff.), auch am Ende von v. 11, der infolge einer Textverderbnis mit v. 12 zusammengeflossen ist. B läßt das εἷς in v. 10. 14. 17. 18. 19a aus, A hat es nirgends. BL setzen Hebr 17 hinter v. 19. — In v. 8. 9. 10. 11. 13 ist nur der Vatername, nicht aber der eigentliche Name des Vogtes erhalten, ebenso wahrscheinlich in v. 19, wo Geber wohl aus v. 13 eingedrungen ist. In v. 15 scheint auch dieses בן ausgefallen zu sein. Der Name des Statthalters liegt demnach nur in v. 12. 14. 16. 17. 18, möglicherweise in v. 19 vor. Die Liste ist also schlecht erhalten. Die Erwähnung der Schwiegersöhne Salomons (v. 11. 15) lehrt, daß es sich auch hier (wie 2—6) um Verhältnisse frühestens seit der Mitte der Regierung Salomons handelt. Der Stil ist schwerfällig. Die Bezirke werden entweder nur nach dem Regierungssitz angegeben (v. 14), oder es sind gewisse Hauptorte genannt (v. 12), oder das Gebiet im allgemeinen (v. 8). Auch die grammatische Konstruktion ist verschieden, bald ohne Präposition, bald mit ב, bald der Lokativ (v. 14), bald der Nominativ mit לְ. Diese Variation stammt wohl von einer späteren Bearbeitung. Die ursprüngliche Liste war trocken und gleichförmig. R hat wahrscheinlich diese inkonsequente Rezension bereits übernommen und sie ihres Alters halber samt allen Härten beibehalten.

8 Statt Ben Ḥûr bietet G *Βαιωρ*. Ein Ḥûr wird bei der Schlacht von Refidim Ex 17, 10 genannt. Ein anderer ist Großvater des Künstlers Beṣalel Ex 31, 2. Seine Genealogie ergibt sich aus 1 Chr 2, 4. 5. 18. 19: Juda — Pereṣ — Ḥeṣron — Kaleb — Ḥûr — Uri — Beṣalel. Dieser Ḥûr wird 1 Chr 4, 4

Vater von Betlehem genannt, seine Mutter, das Weib Kalebs, heißt Efrat (1 Chr 2, 19). Das Geschlecht Ḥûr ist also echt judäisch und in der Gegend von Betlehem von alters her ansässig. Ein Zusammenhang mit aeg. Ḥr (Horus) ist abzuweisen, vielmehr ist חר (frei, edel) zu vergleichen. Ebenso heißt einer von den fünf midianitischen Fürsten Nu 31, 8. Auch Ḥurai (2 Sam 23, 30 coll. 1 Chr 11, 32), Ḥuram (1 Chr 8, 5 ein Benjaminit), Ḥuri (1 Chr 5, 14 Gadit) sind verwandt. Cf. auch אשחור, Vater von Teḳo'a bei Betlehem 1 Chr 2, 24; 4, 5. In Ephraim hatte also Salomon einen Statthalter aus judäischem Geschlechte. Das Gebirge Efraim fiel ungefähr mit den Stammgebieten der Josephstämme zusammen und reichte etwa von Betel drei Stunden nördlich von Jerusalem bis zur Ebene Jizre'el. Zur Bestimmung der Südgrenze sind folgende Momente von Wichtigkeit: Gib'a nördlich von Jerusalem (Tell el fûl) ist noch nicht im Gebirge Efraim (Jud 19; 16), dagegen gehörte bereits ein Gebiet nördlich von Rama und südlich von Betel (Er râm und Betîn) dazu (Jud 4, 5). Das Gebirge Efraim wird dem Lande Jemini entgegengesetzt (1 Sam 9, 4). Die Grenze des Reiches Juda wird 2 Chr 19, 4 von Berseba bis zum Gebirge Efraim angegeben. Seba ist ein Benjaminit aus dem Gebirge Efraim (2 Sam 20, 1. 21). Also hörte im S letzteres ungefähr dort auf, wo der Stamm Benjamin begann. Zur Nordgrenze vgl. folgendes: Sichem gehört zu Manasse, liegt aber im Gebirge Efraim (Jos 21, 21; 1 Chr 6, 52). Nach Jos 17, 15b wohnen Efraim und Manasse im Gebirge Efraim. Da nun Manasses Stammgebiet ungefähr bis zur großen Ebene reichte, dehnte sich ersteres so weit nach N aus. — In einem engeren Sinne heißt Gebirge Efraim nur die Gegend im eigentlichen Stammgebiete Efraims (cf. II 5, 22). Diese engere Umgrenzung kann hier nicht gemeint sein, weil sonst West-Manasse in den Steuerbezirken gar nicht vorkäme.

9 דקר B *Ῥηχας* A *Δακαρ* L *Ῥηχαβ*. BL geht vielleicht auf דֵּכֶב zurück. Cf. Neh 3, 14 (Malkijja ben Rekab aus Bet ha kerem in Juda) und II 10, 15. 23. Der Statthalter war wahrscheinlich ebenfalls ein Judäer. מָקֵץ ist unauffindbar. B *Μαχεμας* A *Μαχμας* L *Μαγχας*. Vielleicht lag der Ort, wie der folgende, im Stamme Dan. Allenfalls könnte man eine Verstümmelung aus מָרְקֹן (Klo) annehmen und dazu weiter מִי הַיַּרְקוֹן Jos 19, 46 oder das dort folgende הָרַקּוֹן vergleichen. Wahrscheinlich sind beide Formen nur Varianten eines Namens מִי הָרַקּוֹן, und dieses ließe sich auf das Appellativ רָקָק Untiefe, Pfütze zurückführen (cf. רַקַּת Jos 19, 35,

nach dem Talmud Tiberias). Zu dieser Bedeutung paßt dann weiter das sumpfige Terrain von Ḳal'at râs el 'ain im Quellgebiet des Nahr el 'audsche. Das dort jetzt noch vorhandene mittelalterliche Schloß deutet auf die Wichtigkeit der Lage (vielleicht Antipatris). Auch die Aufzählung Jos 19, 45. 46 stimmt dazu. Für Tell er reḳḳet nördlich von Jafa an der Küste spricht mehr der moderne Name. ובשעלבים ist in B zu *καὶ Βηθαλαμει* verderbt, A *καὶ ἐν Σαλαβειμ*, L *καὶ Θαλαβειν*. Die Emendation "לוֹ שָׁעַל ist unnötig. Der Ort ist Jud 1, 35 neben Ajjalon erwähnt. Damit identisch ist Jos 19, 42 das zwischen 'Ir šemeš und Ajjalon genannte שַׁעַלַבִּין. Zum Übergang von m in n cf. עפרון und עפרים (Mischna). Zur Bedeutung cf. den arab. Stammnamen ثَعْلَبَة Fuchs. Beachtenswert, aber phonetisch nicht einwandfrei ist die Identifikation mit Selbît nördlich von 'Amwâs, nordwestlich von Jalo (Ajjalon). Betšemeš ist 'Ain šems im Wadi eṣ ṣarâr, wo das Hügelland aufhört und das eigentliche Gebirge beginnt. Die Identifikation ist gesichert durch die Grenzangabe Jos 15, 10. Die Stadt lag an der Grenze von Dan gegen Juda. 'Ir šemeš (Jos 19, 41) ist damit identisch. Ob der Name in Šamašana (Ramses II) steckt, ist zweifelhaft. Doch läßt die Bedeutung „Sonnenstadt", „Sonnentempel" auf ägyptische Förderung schließen. Alte Ruinen sind noch vorhanden. אַיָלוֹן gibt B *Ελωμ* A *Αἰαλωμ* L *Αιλων*. Nach A wäre die Punktation Ajjalon möglich, nach Jos 19, 42 eine danitische Stadt, jetzt Jalo östlich von 'Amwâs. Allein Jos 19, 43 nennt noch ein אַיָלוֹן („Eiche") vor Timnata und Eḳron. Es ist bis jetzt nicht gefunden, lag aber entweder im Wadi eṣ ṣarâr oder südlich davon. Vor Bet Ḥanan G praem *ἕως*, was man nach v. 12 einsetzen könnte. Manche Mss schreiben ובית, andere fälschlich "בן־ח, ebenso die ältesten Druckausgaben. B *Βαιθλαμαν* A *Βηθαναν* L *Βαιθναμ*. Man hat zwei Identifikationen vorgeschlagen: Bet ḥanûn, zwei Stunden nordöstlich von Gaza (The). Allein dieser Ort gehörte zum Philistergebiet von Gaza. Der andere Vorschlag ist Bet 'anân, eine Stunde nordwestlich von El ḳubebe auf der alten noch jetzt sichtbaren Römerstraße Jerusalem—Lydda. Doch die Bezirke waren gewiß auch physikalisch und orographisch etwas abgegrenzt. Mit Bet 'anân erhält man keinen rechten geographischen Abschluß. Der Ort liegt 700 m hoch, gehört also noch zum eigentlichen Gebirge, während die vorgenannten Städte im Hügelland westlich zu suchen sind. Daher scheint Klos Korrektur בית חרון (Bet 'ur et taḥta) plausibel, besonders wenn wir

mit G עד vorausstellen. Dann ist besser Ajjalon zu punktieren. und wir erhalten eine recht annehmbare Umgrenzung. Der Steuerbezirk ist von N nach S durch die Punkte Ḳal'at râs el 'ain—Selbîṭ—'Ain šems bestimmt. Gegen O sind seine Grenzen Jalo und Bet 'ur et taḥta. Im W berührte er bei Jafa das Meer, während weiter im S die Philister an der Küste saßen. Auch Gezer gehörte dazu, obwohl es nicht genannt ist.

10 חסד B A *Ἐσωθ*. L gibt "בן־חם mit *Μαχει υἱὸς Ἐχωβηρ*. Im letzteren steckt eine Dittographie zu חפר. Das Folgende ist in B L heillos verderbt. A bietet eine Revision auf Grund des Hebr. Arubbot stellt man am besten mit אֲרֻבּ Jos 15, 52 zusammen, einem Ort im Gebirge Juda, unmittelbar vor Duma (Ed dôme südwestlich von Hebron) erwähnt. In derselben Aufzählung kommt v. 48 Soko vor und zwar unterschieden vom nördlicheren Soko südlich von Betšemeš, das in v. 35 genannt ist. Nun liegt südöstlich von Ed dôme ein Ḫirbet šuwèke. Die Präfektur lag also südlich von Hebron in S-Juda, und die Identifikation Arab-Arubbot ist dadurch wahrscheinlich. Ḥefer läßt sich nicht lokalisieren. Jos 12, 17 werden nacheinander die Könige von Tappûaḥ und Ḥefer genannt. Ein Bet Tappûaḥ kommt Jos 15, 53 hinter Arab in der Aufzählung vor und ist Taffûḥ westlich von Hebron. Der Steuerbezirk schloß sich wahrscheinlich unmittelbar an den vorher genannten an. Letzterer reichte über Betšemeš und Timna weiter nach S etwa in die Gegend westlich von Hebron, wo der neue Distrikt begann. Nagl (Die nachdavidische Königsgeschichte Israels Wien 1905, 103) vergleicht Arubbot mit Ḫirbet rubba südlich vom nördlichen Soko. Doch dadurch scheint der Bezirk zu weit nach N vorgeschoben. Statt חפר liest er חרף = Ḫirbet ḫarûf östlich von Bet dschibrin. **11** Statt אבינדב (G verderbt) ist mit Klo wahrscheinlich אֲבִיעֶר zu lesen und ב als Präposition zum Folgenden zu ziehen. Der Sohn Abners wäre also unter Salomon zu Ehren gekommen und hätte sich sogar mit dem Könige verschwägert. Cf. zu 2, 5. Dor wird neben דאר auch דור geschrieben. Cf. dûru Mauer oder ev. دار Wohnung. 1 Makk 15, 11. 13. 25 *Δωρά*, Polyb. *Δουρα*, Plinius Dorum, Tabula Peuting. *Δουρα*, assyr. Du'uru, aeg. D-ira. Unter Ramses XII war es nach dem Papyrus Golenischeff von den Takara, einem Bruderstamm der Philister, besetzt. Die Stadt stand unter einem eigenen Fürsten. Cf. Jos 12, 23. Er heißt im Papyrus Badira, d. i. עבראל oder vielleicht besser בדאל und regiert ca. um 1100 (Br 4, 565 ff.). Später kam der Hafenort an die Israeliten. Theo-

retisch gehörte er zu Ašer (Jos 17, 11). Doch suchten ihn die Manassiter nach Jud 1, 27 in ihre Gewalt zu bekommen. Dies gelang wahrscheinlich erst unter David. Dor wird neben Jafa auch in der Ešmunazarinschrift (Z. 19) genannt. Es gehört dort zu den Getreide liefernden Gebieten und liegt in der Ebene Saron. Auch die Purpurschnecke kam dort vor (Steph. Byz. zu *Δῶρος*). Daß die Stadt am Meere lag, ergibt sich aus dem obgenannten Papyrus und aus 1 Makk 15, 14. In Jos 12, 23 wird sie gleich hinter Joḳneʿam am Karmel erwähnt. Tab. Peuting. versetzt sie acht Meilen von Caesarea, und nach Onomast. lag sie in „nono milliario Caesareae Palaestinae pergentibus Tyrum". Das stimmt zu Ṭanṭura, wo sich Ruinen eines Kastells finden. נפת gibt Sym mit *παραλία* (Jos 11, 2). Das Wort kann nichts anderes bedeuten als Erhebung (نَفْث). Damit ist das längs der Küste sich in einiger Entfernung dahinziehende Hügelland gemeint. סָפַת (mit alter Femininendung) ist unklar. Vielleicht ist טוף = צוף, etwa „die Honigfließende" cf. צוף Honigwabe. Dieser Steuerbezirk stieß im S an den in v. 9 genannten und umfaßte die ganze Saronebene vom Nahr el ʿaudsche bis zum Karmel, eine der fruchtbarsten Gegenden Palästinas. So wußte Salomon seinen Schwiegersohn zu versorgen.

12 בענא (B verderbt *Βαιχα* L *Βαχα*) ist eine andere Schreibung für das gleichfalls vorkommende בענה. Die Bedeutung ist unklar. בענו kommt im Nabatäischen, בענא auf nordsyrischen Münzen vor. Der Mann war Bruder des Mazkir Josafat. In Syr steht בתענך. Der Ort heißt jetzt ebenso (Taʿannak) und liegt am SW-Rand der großen Ebene. In der Liste Thutmoses' III (42) und bei Šošenḳ (14) ist er genannt. Er war altkanaanäischer Besitz (Jud 1, 27). Megiddo (cf. גדד schneiden und den jetzigen Flußnamen Nahr el muḳaṭṭaʿ) läßt sich nach dem A. T. nicht bestimmt lokalisieren. Es wird immer neben Taʿanak erwähnt Jos 12, 21; 17, 11; Jud 1, 27. Der Kampf unter Debora fand Jud 5, 19 bei Taʿanak an den „Wassern von Megiddo" statt, und der Ḳišon (v. 21) schwemmte die Leichen fort. Die ägyptischen Inschriften vervollständigen diese Angaben. Unter Thutmose III führt der kürzeste Weg über den Karmel an ʿAruna vorbei nach M., während ein Seitenweg mehr nach rechts Taʿanak erreichte (Br 2, 425 ff.). Der Name ʿAruna haftet am Wadi ʿAra; durch dieses führt der direkteste Weg über die Berge nach El leddschûn, das römische Legeon. Dies ist offenbar die alte Festung Megiddo, welche die Römer erneuerten. Die eigentliche Burg lag auf dem durch Ausgrabungen des

DPV bekannt gewordenen Hügels Tell el mutesellim. Auch Šošenk 27, und im Pap. Anastasi wird die Stadt erwähnt. Bet Š'eân ist wohl identisch mit ביתשאל, das Thutm. 110 und im Pap. Anastasi vorkommt. Die Identifikation mit dem heutigen Besân steht schon lautlich fest sowie durch die folgende Bemerkung „unterhalb Jizre'el", sodann durch die häufige Zusammennennung mit den Städten der Jizre'el-Ebene Jos 17, 11; Jud 1, 27. Die Stadt hieß später (offenbar in Rücksicht auf den Skytheneinfall) Skythopolis. Cf. G Jud 1, 27; Jos. A. 5, 1, 22 und Onomast. Das jetzige Dorf liegt auf einer aussichtsreichen Stelle der von Zer'în gegen den Jordan sich senkenden Dschalûdkluft. Die Lage war im Altertum wegen der Handelsstraße wichtig, die hier über den Jordan nach Damaskus führte. Der Ort Jizre'el ist das jetzige Zer'în, wie der Name besagt (Schluß-l in n übergegangen). Auch die Zusammenstellung Jos 19, 18 mit Kesullot (Iksâl) und Šunem (Solem) lehrt dasselbe. Es gehörte zu Issachar. Nach Onomast. lag es zwischen Skythopolis und Legeon. Ṣaretan (hier Lokalendung) lag nach unserem Text in der Nähe von Betšeân. Dazu empfiehlt sich vorläufig Tell eṣ ṣarem südlich von Besan. Man braucht sich nicht einmal auf die Lesart *σιαραμ* in A I 7, 46 zu berufen. Von diesem ist „Ṣaretan" in Jos 3, 16 zu trennen. Letzteres mußte südlicher bei Adam liegen, womit nur die Furt bei Ed dâmije östlich von Ḳarn ṣarṭabe gemeint sein kann. Dann steckt in Ḳarn ṣarṭabe (westlich davon) wahrscheinlich der Name צַרְתָּה (d geht öfter in ṭ über), der I 11, 26 vorkommt. Auch 2 Chr 4, 17 schreibt צרדה statt צרתן in I 7, 46. Die Erzgießerei Salomons befand sich schon des Transportes nach Jerusalem halber nicht bei Tell eṣ ṣarem im N, sondern eher bei Ḳarn ṣarṭabe im S. Es liegt wahrscheinlich eine Verwechslung zwischen zwei Namen vor. Im N gab es ein צרתן (Tell eṣ ṣarem), im S ein צרדה (Ḳarn ṣarṭabe). Beides wurde zusammengeworfen. I 7, 46 ist statt צרתן wahrscheinlich צרדה zu lesen, ebenso in Jos 3, 16, Jud 7, 22 statt צרדה umgekehrt צרתן. Richtig ist צרדה 2 Chr 4, 17 und I 11, 26 sowie צרתן in I 4, 12. — Für Abel Meḥola liefert nur Onomast. einen Anhaltspunkt: es lag im Jordantal *Σκυθοπόλεως διεστῶσα σημείοις ι'* (10 röm. Meilen ca. 15 km). Die Himmelsrichtung fügt Hieronymus hinzu: contra australem plagam. Man kann es dementsprechend vorläufig am Ausgang des Wadi el mâliḥ ansetzen. Jokme'âm muß mit dem sonst יקנעם geschriebenen Ort identisch sein. Dieser wird Jos 12, 22 unmittelbar hinter Ta'anak,

Megiddo (v. 21) und Ḳedeš (v. 22 = Tell abu ḳudes südöstlich von El leddschûn) vor Dor (v. 23) genannt. Es hat den Zusatz „am Karmel“ und gehört zu Zebulon (Jos 21, 34), d. i. es lag an der Grenze des Stammes (Jos 19, 11). Da nun Ḥafarajim (Ḫirbet el farrije) noch zu Issachar gezählt wird (Jos 19, 19), muß Joḳme'am etwas nördlicher am Karmel gelegen haben. Es darf nicht am W-Abhang gesucht werden, da derselbe zu Ašer gehörte (Jos 19, 26; daher Jos 17, 11 Dor in Ašer), also ist es am O-Abhang zu lokalisieren, und da ergibt sich die Zusammenstellung mit Tell ḳaimûn von selbst. Letztere Form geht auf die Wiedergabe Kammona in Onomast. zurück. — Der Mittelpunkt des Steuerbezirkes war Betšeân. Von dort erstreckte er sich einerseits nach S im Jordantal bis Abel Meḥola (Wadi el maliḥ), andererseits nach W über Jizre'el (Zer'în) bis Joḳme'âm (Tell ḳaimûn) und zum Karmel. Diese Gegend gehörte zu Issachar, und trotzdem wird v. 17 noch ein eigener Vogt in Issachar erwähnt. Also war der Stamm in zwei Distrikte geteilt. Der eben beschriebene Bezirk umfaßte den südlichen Teil. Diese Zweiteilung wird, abgesehen von der großen Fruchtbarkeit des dortigen Bodens, noch durch einen anderen Umstand nahegelegt: Nach Jud 1, 27 waren die Städte der Ebene, Betšeân, Ta'anak, Megiddo usw., lange von Kanaanäern okkupiert. Salomon gelang ihre Unterwerfung, er legte Besatzungen in die Städte und zog die eingesessenen nichtisraelitischen Einwohner in höherem Maße zu Steuerleistungen heran.

13 Von לו[1] bis בגלעד inklusive B om, es ist durch Homoearcton ausgefallen. Vielleicht lautete der Text ursprünglich nur לו חות יאיר וחבל ארגב. Alles von אשר[2] an ist wohl späterer Zusatz nach Dt 3, 4. 5. Dann dürfte aber auch בן־מנשה אשר בגלעד nur erklärende Glosse sein. — Geber (Mann, Job 3, 3) drückt die Freude der Mutter über das männliche Kind aus. Cf. palmyren. גבר (?) und arab. جَبْر. Jair (der Erleuchter) war eigentlich Enkel einer Tochter Makirs ben Menasse, wobei sein Vater Segub dem Stamme Juda angehörte (1 Chr 2, 4. 5. 21. 22). Die Benennung Jair ben Menasse ist eine Konzession an die nicht beobachtete Verordnung Nu 36, 8: Die Erbtochter heiratet zwar einen Mann aus einem andern Stamm, dieser verzichtet aber auf seine frühere Stammeszugehörigkeit, und die Kinder werden nach dem Stamme der Mutter benannt. — Ganz verschieden ist der Richter Jair Jud 10, 3—5. Die 30 Städte ib. v. 4 sind durch Dittographie aus den 30 Eselsfüllen herausgebildet, und dazu wurde noch die

Glosse über die Zeltdörfer Jairs hinzugefügt. Gilead ist das waldreiche Land jenseits des Jordan. Im arab. جَلْعَد rauh, aber cf. umgekehrt وَعْر unwegsames Gebiet und יער = Wald. Der Name bezeichnet manchmal das Ostjordanland vom Arnon nach N (II 10, 33), gewöhnlich aber mit Ausschluß der moabitischen Ebene (mišor), die nördlich ungefähr bis Wadi Ḥesbân reicht. Der Jabbok scheidet die beiden Hälften Gileads (Dt 3, 12; Jos 12, 2 und Dt 3, 13; Gen 31, 23). Die N-Grenze dürfte der Jarmuk (Šeri'at el menaḍire) gewesen sein. Denn nach Jos 13, 11 haben wir Gešur und Ma'aka zwischen diesem Fluß und dem Hermon unterzubringen. Doch heißt Dt 34, 1 Gilead auch noch das Land nördlich vom Jarmuk bis zur Jordanquelle. Ähnlich 1 Makk 5, 20. 25. 26. Zu Bašan cf. بَثَنَة weiche Ebene. Der Name haftet heute an Arḍ el beṭenije nördlich vom Dschebel Ḥaurân. Er wird im A. T. in einem doppelten Sinne gebraucht: a) im engeren Sinne ist es En nuḳra, El ledschâ und Dschebel Ḥaurân, also das Land östlich und südöstlich vom jetzigen Dscholân. Die Grenzen sind im NW der Hermon (der Dschebel eš šeḫ mit dem vorgelagerten Iḳlim el bellân) und im S die Linie von Salkha bis Edre'i. Cf. Dt 3, 8ff. Dort wird das Gebiet vom Arnon bis zum Hermon näher spezifiziert als (v. 10) Mišor, ganz Gilead, ganz Basan bis Salkha und Edre'i. Jos 13, 11 unterscheidet Gilead, Gešur, Ma'aka, Hermon, ganz Basan bis Salkha. Da nach Jos 13, 13 Gešur und Ma'aka mitten unter Israel wohnen, so können beide Gebiete nur westlich vom manassitischen Basan und nördlich vom eigentlichen Gilead, d. i. zwischen Jarmuk und Hermon, liegen. An beiden Stellen bezeichnet Salkha und Edre'i die Südgrenze. Denn nach Dt 33, 22 muß das nördliche Basan nicht weit westlich von Tell el ḳaḍi (Dan) gelegen haben, dann liegt also Der'ât (Edre'i) und Tell eṣ ṣufêḥ (Salkha) im S des ganzen Gebietes. b) Im weiteren Sinne gehörte auch die jetzige Steppe Ḥamaḍ, d. i. das Land südlich von Der'ât und westlich vom 'Adschlûn, dazu. Denn Jos 13, 30 beginnt bei Mahanaim am rechten Ufer des Jabbok bereits Basan. Das kann sich nur auf die westliche Steppe beziehen. Sogar der jetzige Dscholân ist ein Teil von Basan, aber nur im weitesten Sinne. Denn die Stadt Golân, die in der jetzigen gleichnamigen Landschaft zu suchen ist, gehört nach Dt 4, 43 zu Basan. — Die Angaben über die Zeltdörfer Jairs und den Bezirk Argob sind sehr verworren. Die ersteren werden bald nach Gilead, bald nach Basan

versetzt. Nach Gilead hier, Jud 10, 4 und 1 Chr 2, 22, wonach Jair 23 Städte in Gilead besitzt, die aber v. 23 von den Zeltdörfern Jairs unterschieden werden. Letztere sollen samt Ḳenat 60 Städte umfassen. — Nach Basan verlegt die Zeltdörfer Jairs Jos 13, 30 und Dt 3, 14. Nach ersterer Stelle sind es 60 Städte, nach der zweiten werden sie dem Bezirk Argob gleichgesetzt. Dieser enthält nach Dt 3, 4 60 Städte, nach v. 13b liegt er in Basan. Diese Notizen lassen sich dadurch entwirren, daß man in Dt 3, 13. 14 den Text entsprechend herstellt. In v. 13b verrät sich כל־חבל הארגב schon durch die ungeschickte Stellung als späteren Zusatz, ist also zu streichen. In v. 14b hat אתם kein Beziehungswort im vorhergehenden und את־הבשן hängt in der Luft. Wir tilgen in 14a wiederum כל־חבל ארגב und setzen dafür ערי הבשן, wobei את־הבשן in 14b ebenfalls ausgelassen wird. Der Bezirk Argob umfaßte nach Dt 3, 4 60 Städte, die Zeltdörfer Jairs nach 1 Chr 2, 22 23 Städte. In 1 Chr 2, 23 und Jos 13, 30 ist ששים עיר als Zusatz zu streichen. Für den Bezirk Argob bleibt Dt 3, 4 übrig. Er gehörte zur Herrschaft ʿOgs. Diese lag nördlich vom Jabboḳ (Jos 12, 2), also auch Argob. Im gerasenischen Gebirge kennt Jos. A. 13, 15, 5 ein Ragaba (ähnlich der Talmud) und Onomast. verlegt *Ἔργα*, das es mit Argob identifiziert, 15 Meilen westlich von Gerasa, d. i. wohl heute Er rudschêb im gleichnamigen Wadi. Allein Dt 3, 4 schließt durch בבשן eine Lokalisierung im eigentlichen Gilead aus. Auch hätte das Gebiet dann zum Bezirk von Mahanaim gehört. Besser denkt man mit Guthe (ZDPV 12, 238) an die Gegend zwischen Derʿât im S und Nawa im N. Dort gibt es viele Ruinen, und die Angabe über die 60 Städte wäre so gerechtfertigt. Allerdings läßt sich auch für diese Lokalisierung kein ausschlaggebendes Argument führen, außer etwa der Hinweis auf die Nähe von Ramot Gilead, dem Zentrum des Steuerbezirkes.

Betreffs der Zeltdörfer Jairs ist zu bedenken, daß sie bald nach Gilead, bald nach Basan verlegt werden. Sie lagen also dort, wo beide Begriffe ineinanderflossen, d. i. östlich vom Gebirge gegen die Steppe hin. Ferner kommt wiederum in Betracht, daß sie von Ramot Gilead aus administriert wurden, also entsprechend nördlich lagen. Das stimmt gut zum Hügelland Bilâd eṣ ṣuwêt, in dessen Mitte Er remṯe (Ramot Gilead) liegt. Dazu paßt auch Dt 3, 14: Jair erobert das Land bis zum Gebiet von Gešur und Maʿaka, das sich nördlich vom Jarmuk an Bilâd eṣ ṣuwêt schließt. Umgekehrt 1 Chr 2, 23: Die Gešuriten und Aramäer bemächtigen

sich der Zeltdörfer Jairs. Ramot in Gilead kann nicht in oder bei Es salṭ (nach Eusebius lag es 15 Meilen westlich von Philadelphia = Rabbat ʿAmmon, daher diese Identifikation), auch nicht in der Gegend von Gerasa gesucht werden, sondern viel nördlicher. Denn in Mahanaim (in der Gegend von Gerasa = Dscherasch) saß ein Statthalter, also muß Ramot in entsprechender Entfernung nördlicher angesetzt werden. Sehr gut paßt der Name und die Lage von Er remṭe südwestlich von Derʿât an der jetzigen Mekkastraße, dem früheren Handelsweg von Damaskus nach Nordarabien. Daher seine Bedeutung während der Aramäerkriege. Es konnte zu Gad gehören (Dt 4, 43). Denn Gad besaß (später) Städte bis zum Südufer des Sees Gennezaret (Jos 13, 27). Übrigens ist wahrscheinlich besser רָמֹת zu punktieren, wie die ständige scriptio defectiva ohne Waw nahelegt, ferner eine häufige Transkription in G mit *αθ* am Schluß, so hier (B) *ἐρεμαθ* aus *ἐν Ῥεμαθ*, (L) *ἐρμαθ* — 22, 3 (B) *Ῥεμμαθ*, (L) *Ῥαμαθ*, daneben aber auch (B) *Ῥεμμωθ* in II 8, 29 und 9, 14, endlich הרמה in II 8, 29. — Dieser Steuerbezirk stieß im W an den Jordan. Im S bildete eine Linie etwa in der Mitte der Entfernung zwischen Er remṭe und Dscherasch (dort ungefähr Mahanaim v. 14) die Grenze. Ein großer Teil von Basan war damals von den Aramäern von Damaskus okkupiert. Sonst wäre dieser Distrikt unverhältnismäßig groß gewesen.

14 Ahinadab = mein Bruder verleiht (?). ʿIddo ist Levitenname (1 Chr 6, 6), auch ein judäischer Prophet hieß so 2 Chr 12, 15. B *Αχελ*, L *Αχιαβ*, A verderbt *Σαδωκ* aus *υἱος αδω*. Über Mahanaim cf. zu 2, 8. Die Südgrenze der Präfektur ist etwa eine WO-Linie, die durch Es salṭ geht. Dort begann der Steuerbezirk des Stammes Gad, der bis zum Arnon reichte. Cf. zu v. 19. **15** Wahrscheinlich ist Aḥimaʿas Vatername und davor ist der Statthaltername und בן ausgefallen. Vielleicht ist es der Sohn Sadoks; er hatte also zwei Söhne; der ältere (ʿAzarja) war dann Oberpriester (v. 2), der jüngere ungenannte war Statthalter. Basemat = *Ἀρωματίνη*, die Wohlriechende, auch Gen 26, 34. Wenn wir die Grenzbestimmung Naftalis Jos 19, 32ff. als damals um 950 zu Recht bestehend annehmen, war dieser Steuerbezirk sehr ausgedehnt. Seine Südgrenze war ungefähr eine Linie vom Tabor zum Jordan. Nördlich davon hätte alles dazu gehört. Aber vielleicht war zu Salomons Zeit die Verteilung der Stämme eine andere. Zebulon und Issachar hielten angrenzende Gebiete in ihrem Besitze, die später zu Naftali gehörten. So würde sich noch besser erklären,

warum in Issachar (cf. zu v. 12. 17) zwei Statthalter saßen. Die geographischen Verzeichnisse des Josuabuches stellen möglicherweise spätere Zustände dar (cf. auch zu v. 19). **16** Zu Baʿana cf. v. 12. Ḥušai ist abgekürzt aus אחושי (Bruder des Geschenkes?). Er war „Freund" Davids (2 Sam 15, 37) und entstammte der Familie der Arkiten הארכי, die nach Jos 16, 2 in der Nähe von Betel ansässig war (cf. ʿAin ʿarik südwestlich vom heutigen Betin). באשר B L om. Mit ובעלות ist nichts anzufangen. B A bieten *ἐν τῇ Μααλα* resp. *καὶ ἐν Μααλωτ*, sprechen also für eine Lesart מעלות. Nachdem Ašer vorhergeht, denkt man unwillkürlich an *κλῖμαξ Τυρίων* (Jos. A. 13, 5, 4, B. 2, 10, 2) resp. *κλῖμαξ Τύρου* (1 Makk 11, 59), d. i. das jetzige Râs en naḳûra südlich von Tyrus, welches im Jerus. Talmud (Baba ḳama 4, 4b) als סולמיה דצור vorkommt. Dann ist ובמעלות oder עד-מעלות (eventuell mit Artikel) zu lesen (cf. v. 12). The korrigiert nach Jos 10, 10 עד מעלה צור. So gewinnen wir eine passable geographische Bestimmung. Der Bezirk reichte etwa vom Karmel bei Ḥaifa bis zum Râs en naḳûra. Die Besitzverhältnisse der Stämme waren damals etwas anders als später. Ašer konnte noch ein östlicheres Stück vom Hinterland besitzen, auch Teile von Naftali und Zebulon, das jetzt in der Liste nicht mehr vorkommt, können dazu gehört haben. Durch die Abtretung der 20 Ortschaften im Bezirke Kabul (9, 13) wäre dieser Distrikt nicht unbedeutend verringert worden. Sie fällt etwa ins 17. Jahr Salomons, aber wahrscheinlich waren die Städte nur verpfändet und wurden noch zu Lebzeiten Hirams zurückgegeben (cf. 9, 14). Wenigstens würde eine solche Annahme die Existenz eines Steuerdistriktes bis zur scala Tyriorum um oder nach der Mitte der Regierung Salomons leichter erklären. Winckelers Vorschlag בעלות = Bergwerke (vom sabäischen בעל graben in der Dammbruchinschr. v. Marib Gl. 618 Z. 69 MVAG 1897, 393) würde auf das Libanongebiet weisen. Dann müßte man davor „in Ašer" streichen (wie B L). Denn Ašer und Libanon passen als ein Bezirk nicht zusammen, da Naftali dazwischen liegt. Daß Salomon auch Teile des Libanon besaß, ist durch 9, 19 und G 2, 46c (Swete) gesichert. Allein die Vögte herrschten nach v. 7 nur über Israel. Sonst müßte mit demselben Recht auch ein Statthalter von Edom erwähnt sein. Auch ist die Bedeutung „Bergwerke" zweifelhaft. Dagegen war die scala Tyriorum als geographische Bezeichnung noch in hellenistischer Zeit geläufig.

17 B L fügen diesen Vers zum Schluß der Liste an. Statt פרוח hat A *Φαρρου*, L *Βαρσαουχ*, B *Φουασουδ*, letzteres vielleicht

entstellt aus פּוּאָה (1 Chr 7, 1 Sohn des Issachar) resp. פֻּוָּה (Gen 46, 13; Nu 26, 23). Da Issachar zum Teil schon durch einen andern Bezirk (v. 12) okkupiert ist, der Rest also für einen Steuerdistrikt zu klein wäre, wird man hier וּבִזְבֻלֻן zu ergänzen haben, da Zebulon sonst nicht genannt würde. Sein Stammgebiet schloß sich nordwestlich an Issachar und bildete ein Dreieck mit den Ecken etwa in Dschefât, am Tabor und in Tell Ḳaimûn. Der zweite s-Laut in Issachar hat nach den Varianten und Autoren entweder keinen Punkt oder ist שׂ, wie auch die volkstümliche Namenerklärung Gen 30, 18 fordert. Das erste s soll Ben Naftali als שׂ gelesen haben (Ginsburg zu Gen 30, 18). Baer bestreitet dies. Ben Ašer las es als שׁ. Das Ḳrê perpetuum der Masora ist יִשָּׂכָר. Die Lesung mit יִשׁ hat also keine hinreichende Stütze, und deshalb sind Ableitungen wie יֵשׁ שָׂכָר oder אִישׁ שָׂכָר sehr zweifelhaft, so sehr letzteres durch das Analogon אִשׁ נֹד (Mesa 10) sich empfiehlt. Eher möglich ist die Auflösung in יֶשׁ שָׂכָר. Was שָׂכָר bedeutet, ist dunkel. Cf. nabat. *Σαχρηλος* und minäisch יִשְׂכַרְאֵל. Wahrscheinlich liegt ein alter Gottesname vor, aber kaum der ägyptische Sokar *Σωχαρις*, der Gott der memphitischen Nekropole (daher Saḳḳâra). **18** שִׁמְעִי B om. אֵלָא ist nur eine andere Form für אֵלָה (1 Chr 4, 15 Sohn Kalebs, also ein Judäer, 1 Chr 9, 8 Name eines Benjaminiten). Das kleinste Stammgebiet hat scheinbar einen Statthalter für sich. Es erstreckt sich in elliptischer Form von N nach S nur ca. drei Stunden lang von Betel bis Jerusalem und von Bet Horon (Bet'ur) und Ḳirjat Je'arim (Ḳarjat el 'ineb) im W zum Jordan im O. Dabei war das östliche Drittel zu allen Zeiten eine fast unbewohnte Steppe. Wie sollte ein solches Land einen Monat lang für die Hofhaltung die Naturalien liefern? Andrerseits wird in der Liste nur der südwestliche Teil von Juda erwähnt (v. 10). Das übrige Juda gehörte also wahrscheinlich mit Benjamin als ein Steuerbezirk zusammen, und wir haben am Schluß des Verses noch וּבִיהוּדָה zu ergänzen. Die Notwendigkeit einer ausgiebigen Berücksichtigung Judas fühlte auch ein späterer Glossator und dieser hängte hinter v. 19 die Bemerkung an „und ein Vogt im Lande Juda“ (Juda fiel durch Haplographie mit Anfang von v. 20 aus). Dieser Bezirk reichte von Betel bis über Hebron hinaus und grenzte im W an die beiden in v. 9. 10 genannten.

19 Geber ist mit B L wahrscheinlich zu streichen. Der Vers stand ursprünglich hinter v. 13. So erklärt sich das Eindringen dieses Namens von dort. Dort paßt die Erwähnung dieses ost-

jordanischen Bezirkes besser. ארי ist aus אוֹרִיָּה (mein Licht ist Jah) verkürzt. B A *Αδαι*, L *Αδδαι* beruhen auf einer Verderbnis des ר oder setzen אִדּוֹ (Ezr 8, 17) voraus. Statt גלעד ist nach B L *Ἰαδ* גד zu korrigieren, Der größte Teil von Gilead ist bereits an die Präfekturen von Ramot und Mahanaim verteilt. Es bleibt nur der Süden übrig, der von den Gaditen bewohnt war. Nach Nu 32, 34—36 wohnten sie vermischt mit Rubeniten vom Arnon bis etwa Es salṭ. Der nördlichste genannte Ort ist Jogbeha (Adschbebât östlich von Es salṭ). Davon ist die Angabe Jos 13, 26. 27 verschieden: Ihr Gebiet ist identisch mit Gilead bis Mahanaim, also mit dem Lande südlich vom Jabboḳ (Dt 3, 16), außerdem gehört ihnen das ganze Jordantal bis zum See Gennezaret (cf. Dt 3, 17). Dabei ist Jos 13, 16. 17 ff. 21 das Gebiet vom Arnon bis Hesebon ausschließlich („alle Städte des Mišor“ v. 21) im Besitze der Rubeniten. Die älteren Verhältnisse spiegeln sich in Nu 32, 34 ff. Denn nach Mesa 10 waren vor 842 die Gaditen noch in ʿAṭarot (ʿAṭṭarûs östlich vom Toten Meer) ansässig und zwar מעלם „von alters her“. Dem entgegen ist nach Jos 13, 16 ff. diese Stadt offenbar nicht mehr gaditisch. Auch aus dem verderbten Text 2 Sam 24, 5 scheint sich zu ergeben, daß früher, d. i. zu Davids Zeiten, die Gaditen unmittelbar nördlich vom Arnon, bis gegen Jaʿzer (Ḫirbet ṣâr südöstlich von Es salṭ) saßen. Gilead wird v. 6 von ihrem Gebiet unterschieden. Das Vordringen der israelitischen Stämme geschah im Ostjordanland überhaupt von Süd nach Nord. — In unserem Vers sind noch die älteren Verhältnisse maßgeblich. Der Steuerbezirk von Gad umfaßte das Gebiet vom Arnon im S (die Moabiter waren wohl jenseits des Flusses zurückgedrängt) bis zur Gegend von Es salṭ, wo die Präfektur von Mahanaim begann. — Hier bestätigt sich demnach die v. 15 geäußerte Vermutung, daß im Josuabuche spätere Verhältnisse geschildert werden. Von ארץ סיחון an liegt eine Glosse vor. Die trockene Liste wird ursprünglich kaum dergleichen Floskeln enthalten haben. Die Notiz über ʿOg ist überhaupt für Gad hier unpassend, da er nördlich vom Jabboḳ herrschte. Sie war ursprünglich wahrscheinlich als Zusatz zu v. 13 gedacht und wurde in den früher unmittelbar folgenden v. 19 dann herübergeschoben, als aus Gad Gilead geworden war. Ursprünglich schloß v. 18 mit dem jetzt fehlenden וביהודה die ganze Liste. Dann wurde v. 20 hinzugefügt, der ebenfalls mit ויהודה begann. Das veranlaßte einen Abschreiber, das erste וביהודה zu streichen. Endlich wurde

v. 19 dazwischengeschoben. Nun vermißte wieder einer die Erwähnung des Stammes Juda unter den Steuerbezirken, da v. 10 dafür nicht ausreicht, und notierte zweifelnd an den Rand von v. 19: ונציב אחד אשר בארץ יהודה. Diese Glosse wurde später in den Text aufgenommen. So stand יהודה Ende v. 19 und Anfang v. 20 wieder zweimal nebeneinander und ויהודה fiel Anfang v. 20 aus. Es blieb das asyndetische יהודה von Ende v. 19 übrig und man zog es zu v. 20 hinüber. Vulg hat statt der Randglosse ונציב usw. nur (Og regis Basan) super omnia, quae erant in illa terra. Dementsprechend vermutet Klo als ursprünglichen quellenhaften Text: ונציב אחד אשר על־הנצבים. Aber eine solche Bemerkung ist angesichts v. 5a überflüssig. Schon Jos. A. 8, 2, 3 hat den Zusatz so aufgefaßt: *ἐπὶ δὲ τούτων εἷς πάλιν ἄρχων ἀποδέδεικτο.* Mit diesem Obervogt zählt er deren 11, indem er v. 10. 14 ausläßt, er sagt aber auch nicht, daß der Statthalter 12 waren.

Demnach stellen sich die 12 Bezirke folgendermaßen dar: 1. Efraim und W-Manasse (v. 8); 2. NW-Juda und Dan (v. 9); 3. SW-Juda (v. 10); 4. S-Ašer d. i. Meeresküste bis zum Karmelkap (v. 11); 5. S-Issachar (v. 12); 6. NO-Manasse (v. 13); 7. SO-Manasse (v. 14); 8. Naftali (v. 15); 9. N-Ašer (nördlich vom Karmel, v. 16); 10. N-Issachar und Zebulon (v. 17); 11. O-Juda und Benjamin (v. 18); 12. Gad (v. 19). Die jetzige Anordnung ist nicht in allem ursprünglich. Eine natürlichere Disposition der Bezirke wäre: 1. 2. 3. 4. 5. 10. 9. 8. 7. 6. 12. 11 d. i. die Verse 13. 14. 15. 16. 17 standen einmal in umgekehrter Ordnung da, ebenso war die ursprüngliche Stellung: v. 19. 18. So folgte v. 19 wirklich dem v. 13, wie wir oben gesehen. Die Liste begann mit Efraim und schloß mit Juda.

Auf die israelitischen Stämme wird bei der Einteilung sehr viel Rücksicht genommen, wenngleich natürlich die Leistungsfähigkeit der Landschaften dabei das Prinzip bilden mußte. Die Sonderstellung von S-Issachar (5. Bzk., v. 12) ist aus den dortigen kanaanäischen Enklaven erklärlich, die zur Steuerleistung mehr herangezogen wurden. Auch ist zu bedenken, daß die Stammgebiete gegenüber den Angaben des Buches Josue damals noch ein anderes (älteres) Aussehen hatten. Besonders mochte Naftali im N noch nicht so überwiegen. So gleicht sich die scheinbare Disproportion der Präfekturen 8. 9. 10 etwas aus. Am meisten zerstückelt ist Juda (cf. Bzk. 2. 3. 11). Es wurde verhältnismäßig stark in Anspruch genommen. Dort war die Dynastie Salomons

eingesessen und konnte dem Volke gegenüber etwas wagen. Sonst schimmert deutlich durch, welch glimpfliche Rücksicht Salomon auf die N-Stämme nahm. Der Bezirk 1 ist gegenüber 2, 3, 11 verhältnismäßig groß. Im N und im O-Jordanland wurde die Zerstückelung möglichst vermieden. Nur O-Manasse mußte seiner Ausdehnung halber in zwei Hälften geteilt werden. Ruben und Simeon kommen gar nicht in Betracht. Die Konsolidierung des Stammes Ruben nördlich vom Arnon fällt in die spätere Zeit. Unter Salomon streiften die Rubeniten als Beduinen östlich vom ostjordanischen Kulturland (cf. 1 Chr 5, 9. 10). Die Simeoniten dagegen zelteten vom Negeb südwärts gegen Sinai und Edom (cf. 1 Chr 4, 31. 39 ff.).

Vermutlich waren die Vögte meist Judäer. Der Umstand, daß wir zwei Schwiegersöhne Salomons unter ihnen finden (in den fruchtbarsten Bezirken 4 und 8), verrät das Bestreben des Königs, nur ganz verläßliche Männer in sein Vertrauen zu ziehen. Die eroberten Gebiete von Edom sowie Coelesyrien und der Libanon sind unter den Präfekturen nicht aufgeführt. Ihre Stellung zum König war eine andere, minder günstige. Sie wurden wahrscheinlich als königliche Krongüter aufgefaßt und mehr ausgesogen, hatten aber ebenfalls ihre נציבים (2 Sam 8, 6. 14).

Die Beamtenliste 2b—6 (v. 4 ist spät) sowie die Statthalterliste 8b—19a (13b und 19b sind Zutaten) gehen sicher auf offizielle salomonische Aufzeichnungen etwa aus der Zeit um oder nach der Mitte der Regierung zurück (cf. zu v. 2b und 7. 11). Doch sind sie merklich beschädigt. Besonders in der zweiten sind sieben Präfektennamen (inkl. v. 15. 19) verloren gegangen und die Ordnung der Verse 13—19 wurde in die jetzige gekehrt. V. 1. 2a, eventuell auch v. 7, sind von R.

20 Nur A hat den Vers hier. In B steht er 2, 46a (Swete), L 2, 26. Ursprünglich schlossen sich 4, 19 und 5, 7 aneinander. Manche Mss schreiben richtiger על־שפת (cf. 5, 9). Die Phrase lautet entweder כחול הים Gen 41, 49; Jes 10, 22; Hos 2, 1; oder wie 5, 9; cf. Gen 22, 17; Jos 11, 4; Jud 7, 12; 1 Sam 13, 5. Die Bemerkung stammt wahrscheinlich aus später Zeit (wohl nach dem Exil von Rj?), da die Regierung Salomons im Volksmund ein beliebtes Erzählungsthema bildete. Daher die nicht unwahre Schilderung des phäakischen Wohllebens, das aber später manches zu wünschen übrig ließ (11, 28; 12, 4). Essen und Trinken als Zeichen des Wohlstandes auch Hadadinschr. 9, Panammuinschr. 9.

Kap. V. Salomons Hofhaltung und theoretische Weisheit. Vorbereitungen zum Tempelbau.

1 Und Salomon beherrschte alle Könige vom [Eufrat]strom [bis zum] Philisterland und bis an die Grenze Ägyptens. Sie brachten Tribut und waren Salomon untertan, so lange er lebte. 2 Es belief sich aber die Zehrung Salomons an einem einzigen Tage auf 30 Kor Feinmehl und 60 Kor [gewöhnliches] Mehl, 3 zehn gemästete Rinder, 20 Weiderinder und 100 Schafe, ungerechnet die Damhirsche, Gazellen, Antilopen und das Mastgeflügel [?]. 4 Denn er hatte Gewalt über das ganze Land jenseits des Stromes von Thapsakus bis Gaza, über alle Könige jenseits des Stromes und genoß Frieden von allen Seiten ringsum. 5 So wohnte denn Juda und Israel in Sicherheit, ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum von Dan bis Beerseba, solange Salomon lebte. 6 Auch besaß Salomon vier Tausend *Pferdestände für seinen Wagenpark und 12000 Reiter. 7 Es versorgten also jene Vögte den König Salomon und alle, die der König Salomon zu Tische zog, ein jeder den betreffenden Monat lang [und] ließen es an nichts fehlen. 8 Auch die Gerste und den Häcksel für die Rosse und Rennpferde brachten sie an den Ort, wo er sich jedesmal aufhielt, ein jeder so wie an ihm die Reihe war.*

9 Und Gott verlieh Salomon Weisheit und Einsicht in gar hohem Maße sowie Reichtum des Geistes gleich dem Sande am Gestade des Meeres, 10 so daß die Weisheit Salomons die Weisheit aller Morgenländer und alle Weisheit Ägyptens übertraf. 11 Er war weiser als alle Edomiter, *mehr denn Etan der Ezrahite und Heman, Kalkol und Darda, die Söhne Mahols, und sein Name war [gefeiert] bei allen Völkern ringsum. 12 Er redete 3000 Sprüche und seiner Lieder waren 1005. 13 Er redete über die Bäume, von der Zeder am Libanon bis zum Ezob, der an der Mauer emporsproßt, und er redete über Säugetiere, Vögel, Kriechtiere und Fische. 14 Und von allen Völkern kamen [welche], Salomons Weisheit zu hören, von allen Königen der Erde her, die da von seiner Weisheit vernommen hatten.*

15 Da sandte Hiram, der König von Tyrus, seine Würdenträger zu Salomon. Denn er hatte Kunde davon erhalten, daß man ihn an seines Vaters Statt zum König gesalbt. Hiram war nämlich David allezeit freundschaftlich zugetan gewesen. 16 Darauf ließ Salomon Hiram melden: 17 Du weißt es selbst, daß mein Vater David nicht imstande war, dem Namen seines Gottes Jahve einen

Tempel zu bauen, um des Krieges willen, mit dem sie ihm rings zusetzten, bis sie Jahve unter seine Fußsohlen legte. 18 Nun hat mir aber Jahve, mein Gott, ringsum Ruhe verschafft, kein Widersacher ist da und kein Mißgeschick. 19 So trage ich mich denn mit dem Gedanken, dem Namen meines Gottes Jahve einen Tempel zu bauen, wie ja dies Jahve meinem Vater David mit den Worten angesagt hat: Dein Sohn, den ich an deiner Statt auf deinen Thron setzen werde, der soll das Haus meinem Namen bauen. 20 So gib denn Befehl, daß man mir am Libanon Zedernstämme fälle! Meine Leute sollen sich deinen Leuten beigesellen und den Mietlohn für deine Leute will ich dir genau in der Höhe entrichten, wie du [ihn] bestimmst. Denn du weißt ja selbst, daß es unter uns niemanden gibt, der sich auf das Holzhauen so verstände wie die Sidonier. 21 Als Hiram die Botschaft Salomons vernahm, freute er sich gar sehr und rief aus: Heute sei Jahve gepriesen, der David einen weisen Sohn an die Spitze dieses großen Volkes gesetzt hat! 22 Dann entbot Hiram an Salomon also: Ich habe deine Botschaft zur Kenntnis genommen [und] will meinerseits alle deine Wünsche in betreff der Zedern- und Kiefernstämme erfüllen. 23 Meine Leute sollen [sie] vom Libanon ans Meer hinunterschaffen und ich will sie zur See hinflößen lassen bis an den Ort, den du mir durch Boten bezeichnen wirst. Dort lasse ich sie wieder auseinandernehmen. Du magst sie dann selbst weiterbefördern lassen und magst [sodann] deinerseits meine Wünsche erfüllen, indem du für meinen Hofhalt Proviant lieferst. 24 So lieferte denn Hiram an Salomon Zedern- und Kiefernstämme, soviel er haben wollte. 25 Salomon hingegen lieferte an Hiram 20000 Kor Weizen als Zehrung für seinen Hofhalt, sowie 20 Kor Öl aus gestoßenen Oliven. So pflegte es Salomon an Hiram jährlich zu liefern. 26 Jahve hatte aber Salomon Weisheit verliehen, so wie er es ihm verheißen, und es herrschte gutes Einvernehmen zwischen Hiram und Salomon, so daß sie ein Bündnis miteinander schlossen.

27 Nun hob König Salomon eine Fron von ganz Israel aus. Die Fron belief sich auf 30000 Menschen. 28 Die sandte er abwechselnd auf den Libanon, jeden Monat 10000. Einen Monat waren sie am Libanon [und] zwei Monate zu Hause. *Adoniram aber war Fronaufseher. 29 Dann hatte Salomon 70000 Lastträger und 80000 Steinhauer im Gebirge, 30 ungerechnet die Obervögte Salomons, die die Arbeit leiteten, 3300, welche die Schar der Arbeiter beaufsichtigten. 31 Und der König gab Befehl, daß man große und*

kostbare Steine ausbrach, um das Fundament des Tempels mit behauenen Blöcken zu legen. 32 Das Behauen aber besorgten die Bauleute Salomons und Hirams sowie die Leute von Gebal und sie richteten die Stämme und Blöcke zum Tempelbau her.

Salomons Hofhaltung. 1 In BL fehlt hier der Vers. Die erste Hälfte findet sich 2, 46 k (L 2, 36) und G 10, 30, der ganze Vers mit Auslassung der Ortsbezeichnung 2, 46 b (L 2, 27). Vor ארץ ist ועד einzufügen wie 2, 46 k, Targ, G 10, 30 und 2 Chr 9, 26. Vielleicht ist aber "ארץ פל nur späterer erklärender Zusatz zum folgenden. ממלכה faßt man am besten wie im Phönizischen für „königliche Person", „König" (cf. Ešmunazar 6 u. ö.). Ebenso auch I 10, 20. Der Strom per eminentiam ist der Euphrat, als wichtiger Übergang nach Mesopotamien in ganz Vorderasien so genannt. Hinter מצרים ist ויהיו einzusetzen wie in G 2, 46 b (*καὶ ἦσαν*). מנחה ist eigentlich Geschenk (مَنَحَ). Daß die Könige Salomon Tribut gebracht hätten, kann nur im übertreibenden Sinne verstanden werden wie auch der Ausdruck ועבדים. Die Wahrheit ist nur, daß Salomon mit den syrischen Fürsten Frieden hielt und Geschenke auszutauschen pflegte. Es waren dieselben Potentaten, welche 100 Jahre später unter Assurnaṣirpal in den assyrischen Inschriften auftreten, nämlich besonders die Fürsten der phönizischen Hansastädte Arwad und Gebal, ferner die von Patin (am unteren Orontes bis über Ladikije im S hinaus), Ḥamât (nördlich von Damaskus), endlich Gurgum und Sam'al (am Kara Su) und am Euphrat Bit Adini und Gargamiš. Der Pferdehandel mit Muṣri (Cilicien) beweist (cf. 10, 28 f.), daß sich Salomon zum Schutze seiner Karawanen der Freundschaft dieser Könige zu versichern wußte. — Immerhin ist die Frage wichtig: Wie weit reichte Salomons eigentliche Herrschaft nach N? Nach 2 Chr 8, 3 hat er „Ḥamat Ṣoba" unterworfen. Ṣoba lag nördlich von Palästina in Coelesyrien bis an den Oberlauf des Orontes. Auch die umgrenzenden Abhänge des Libanon und Antilibanon gehörten dazu. Das ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

a) Ṣoba grenzte im N an Ḥamât und lag in der Nachbarschaft von Damaskus. Das beweist 2 Sam 8, 3 ff. David schlägt Hadad'ezer ben Reḥob von Ṣoba (v. 3). Die Damaszener kommen Hadad'ezer zu Hilfe und werden besiegt (v. 5). Dann erbeutet David in den Städten Ṣobas Beṭaḥ und Berotai viel Kupfer (v. 8). Der König von Ḥamât war früher mit Hadad'ezer in einen Krieg

verwickelt und beglückwünscht David durch seinen Sohn Joram (v. 9). Ḥamât liegt nördlich von Damaskus, Ṣoba in der Nähe von Ḥamât, da beide Reiche früher auf Kriegsfuß standen. Aber auch Damaskus war Ṣoba benachbart, da von dort Hilfe gegen David kommt. Nördlich von Ḥamât kann es nicht angesetzt werden. Ein Krieg Davids ist nur mit einem Nachbar Israels denkbar. David hätte außerdem Ḥamât dabei passieren müssen. Der König von Ḥamât hört aber nur von den Erfolgen Davids. Also ist Ṣoba südlich von Ḥamât in der Nachbarschaft von Damaskus und Israel, d. i. in Coelesyrien, zu suchen. Dann wird auch die Bezeichnung ben Reḥob für Hadadʿezer klar. Er gehörte dem benachbarten, bei Dan (Tell el ḳaḍi) ansässigen Aramäerstamm Reḥob an.

b) Die Lage in Coelesyrien ergibt sich des weiteren aus der Lokalisierung der beiden Städte Ṣobas Berotai und Beṭaḥ. Für Berotai folgt aus Ez 47, 16 (Berotā) im allgemeinen eine Situation zwischen Ḥamât und Damaskus. Furrer (ZDPV 8, 34) vergleicht Brêtân südsüdwestlich von Baʿalbek. Die andere Stadt heißt 2 Sam 8, 8 בטח, dagegen hat S טבח, und dazu stimmt 1 Chr 18, 8 טבחת. Es ist das in ägyptischen und assyrischen Quellen genannte Tubiḫi, über dessen Lage sich folgendes eruieren läßt: Im Papyrus Anastasi schlägt der Held den Weg auf dem Meeresstrande von N nach S ein (cf. Chabas, Voyage d'un Égyptien, Paris 1866, Erman, Ägypten S. 510 und Brugsch, Geschichte Ägyptens S. 554ff.). Er reist, wie eigens bemerkt wird, nicht auf der Straße gegen Ḳadeš und Tubiḫi. Bei seiner Fahrt nach S passiert er von der Ferne den links im Gebirge liegenden Ort p' mg'r' und den Berg Śawa und zieht, von Dieben ausgeplündert, weiter gegen Gebal und Beirut. Tubiḫi lag also im Binnenland südlich von Ḳadeš (cf. jetzt den Ḥoms-See, Buḥairat ḳadas) entweder in Coelesyrien am oberen Orontes oder am nahen Abhange des Gebirges. — Furrer denkt a. a. O. an Eṭ ṭajjibe südlich von Baʿalbek, doch ist die Lautähnlichkeit illusorisch. Dieses allgemeine Resultat wird dadurch bestätigt, daß sich auf den Abhängen des Libanon und Antilibanon alte Bergwerke finden, welche die Erbeutung des vielen Kupfers durch David in den beiden Städten gut erklären würden, so z. B. bei Zaḥle und bei Śuweir (cf. zu 9, 19) am Dschebel Ṣannîn. Ja letzterer dürfte geradezu mit dem Gebirge Baʿalisapuna identisch sein, dessen Nennung Sargon Ann. 204 mit der Erwähnung von Kupfer verbindet: (šad) Baʾilṣapuna, šadû

rabû — siparru (B, ein gewaltiges Gebirge, Kupfer . . .). Dies wird durch die Aufzählung bei Tiglat Pileser III (IV — Ann. 125 ff.) nahegelegt, wo zunächst Städte nördlich von Tripoli aufgezählt werden (u. a. Arḳa, Zimarra), worauf hinzugefügt wird: „nebst den Städten bis zum Gebirge Saue (Šawa im Papyrus Anastasi), welches aus dem Libanon hervorragt (ittakipuni cf. اِنْتَكَفَ sich losmachen oder اِنْتَقَفَ etwas hervorziehen. Damit sind die höchsten Libanongipfel bei Bšerre gemeint), das Gebirge Ba'alişapuna (der nächste größere Bergstock nach S ist der 2608 m hohe Ṣannin) bis zum Ammana (d. i. Antilibanon cf. II 5, 12)."

Nun wird allerdings bei Assurbanipal 7, 114 im ersten Zug gegen die Araber (KB 2, 216) ein Ṣu-bi-ti genannt, worin man ein Ṣoba wiedererkennen wollte (Winckler, Geschichte Israels 1, 140, Delitzsch, Wo lag das Paradies 280). Auch 2 R 53, 41 b findet sich ein Ṣu-bit (zwischen Du'ru und Ḫamatu erwähnt), Zeile 60 ein Ṣubutu zwischen Hadrak und Sam'al und Zeile 72 zwischen Ḳue und Ṣimirra. Bei Assurbanipal liegt die Stadt wahrscheinlich weit südlich oder südöstlich von Damaskus. Schon unter Sanherib erscheint 683 ein Statthalter von Ṣu-pi-te (KB 4, 122). Dazu noch sonstige Belegstellen bei Streck, Glossen zu O. A. Toffteen's „Geographical list to R. F. Harper's Assyrian and Babylonian Letters, Vols I—VIII" in The American Journal of Semitic Languages 1906 April S. 219. Ob überall ein und derselbe Ort gemeint ist, möge dahinstehen. Die Stadt Assurbanipals hat mit dem biblischen Ṣoba gewiß nichts zu tun. Letzteres kann man mit Vernachlässigung obiger Gründe nicht ohne weiteres irgendwo südlich vom Hermon und von Damaskus ansetzen. Es ist auch zu bedenken, ob nicht in den Keilschriften vielmehr ein צבת oder צפת gemeint ist, zumal die Länge der zweiten Silbe von צובה sich dort nirgends ausgedrückt findet. — Schon Saul hat gegen die Fürsten von Ṣoba gekämpft (1 Sam 14, 47). David hat Ṣoba zwar unterworfen (2 Sam 8, 3 ff.), aber Salomon mußte es von neuem zur Botmäßigkeit bringen (2 Chr 8, 3). Er besaß wenigstens den südlichen Teil davon. Nur so erklärt sich der Bergbau sowie seine Bauten im Libanon (cf. zu 9, 19). In 1 Chr 18, 3 ist bei Ṣoba die Glosse חמתה zu streichen, ebenso 2 Chr 8, 3 חמת. Doch lehrt beides, daß noch die spätere Zeit Ṣoba in die Nähe von Ḥamât versetzte. Ganz ohne allen Grund würde man hier ein anderes Ḥamât als das am Orontes annehmen.

2. 3 Die Verse finden sich in B L zweimal, in G 2, 46e (L 2, 30) und 4, 22. 23. בראים, G ἐκλεκτοί = בחורים. G läßt יחמור unübersetzt und gibt ברברים mit ὀρνίθων ἐκλεκτῶν wieder. Kor ist ein hebräisches Hohlmaß. Nach Ez 45, 11 ist Epha = Bat und beide $^1/_{10}$ Ḥomer. Nach v. 14 ibid. ist $^1/_{10}$ Kor = Bat. Also Ḥomer = Kor. Zur Inhaltsbestimmung dient zunächst Jos. A. 8, 2, 9, wonach 1 Bat (Epha) = 72 Sextare (ξέστης), also 1 Kor = 720 Sextare. Letzterer ist auf 0,547 Liter berechnet, also 1 Kor = 393,84 Liter. Etwas kleiner ist das Resultat Brandis' (Das Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Großen, Berlin 1866). 1 Kor gleicht 12 persischen Maris. Letzteres Maß repräsentiert das Wassergewicht eines leichten Talentes = 30,31 Liter, also 1 Kor = 363,72 Liter. — Zu סלת cf. sillatu, eine Getreideart, die auf den Tisch der Götter kam, also besonders fein war. Der hebräische Ausdruck bedeutet feines Weizenmehl. Es wurde aus dem gewöhnlichen קֶמַח durch Sieben gewonnen. Cf. Pirḳe Abot 5, 15: נפה שמוציאה את־ הקמח וקלטת את־הסלת Ein Sieb, welches ḳemaḥ durchläßt und solet behält. Es ist als ṯw-rw-ti' ins Ägyptische übergegangen und diente zur Herstellung des „Fürstenbrotes" im Gegensatz zum Soldatenbrot. Hier gibt allerdings 30 Kor solet und 60 Kor ḳemaḥ kein richtiges Verhältnis zwischen Herren und Soldaten wieder. Den geringeren Wert fürs Kor angenommen beträgt der gesamte Mehlbedarf 109,116 + 218,232 = 327,34 Hektoliter. Wenn wir 1 Liter pro Kopf und Tag rechnen (d. i. ca. $2^1/_2$ Pfund Brot), ergäbe das an 32000 Personen. Die Ziffern 30 und 60 scheinen also durch Abschreiber übertrieben, doch lehren sie jedenfalls, daß der König mindestens auch die ganze Garnison von Jerusalem mit verpflegte. Das Fleisch der 30 Rinder und 100 Schafe soll 21000 Pfund ergeben, was bei der Genügsamkeit des Orientalen für 21000 Personen reichen würde. Charakteristisch ist die Erwähnung der Weiderinder und Schafe. Wie später 'Azarja (2 Chr 26, 10) wird auch Salomon ausgedehnte Weiden und Herden in den verschiedenen Teilen des Landes besessen haben. Vom Hochwild kommt in Palästina der eigentliche Hirsch nicht vor, sondern nur der Damhirsch (cervus dama) besonders in Galiläa, ferner das Reh (capreolus capra) am Libanon und Karmel, sodann von den Antilopenarten die Gazelle (antilope dorcas צבי), die Kuhantilope (a. bubalis) und die Säbelantilope (a. leucoryx). אַיָּל muß in alter Zeit eine häufige Wildart gewesen sein. Cf. den Namen Ajjalon

und Dt 12, 15. 22. Vielleicht ist es der Damhirsch. Für יַחְמוּר bleibt dann entweder das Reh oder am besten die Säbelantilope, die bei den Beduinen Nord-Afrikas jetzt noch jaḥmûr heißt. Bei ברבר handelt es sich nach G S T um Vögel, wozu aber אבוסים „an der Krippe genährt" schlecht paßt. Eine annehmbare Deutung ist noch nicht gefunden. Es durch בְּרִאִים zu ersetzen und als Randglosse zu betrachten ist eine zu billige Lösung. 4 עברין ist beizubehalten (cf. Jer 49, 32). Die Lesart einiger Mss עבדין gibt einen faden Sinn. כִּי beweist, daß der Vers am unrechten Ort ist, da er ans Vorhergehende nicht anschließt. עבר הנהר ebir nâri ist im Sinne der in Babylonien Wohnenden vom Lande rechts vom Euphrat verstanden. In Ezr 8, 36; Neh 2, 7. 9; 3, 7 sowie in keilinschriftlichen Urkunden ist es der offizielle Titel der syrischen Provinzen, so z. B. in Kontrakten aus der Zeit Darius' I, aber auch schon im assyrischen Reich bei Assurbanipal. Cf. šarrani ebir nâri (= die syrischen Fürsten) KB 2, 238. Doch ist es unwahrscheinlich, daß man sich auch in Palästina oder wenigstens in Juda vor dem Exil dieses technischen Ausdruckes bedient hätte. תפסח ist Thapsakus der Klassiker (ח = k auch in Carrhae-Ḥarrân), jetzt Ḳal'at dibse am Knie des Euphrat, wo sich der Fluß vom Südlauf nach O wendet. Xenophon Anab. 1, 4, 11 überschreitet Kyros der Jüngere von Issus kommend hier den Strom. Auch Darius III Codomannus ging hier nach der Schlacht bei Issus über den Euphrat. Die Stadt lag ungefähr an der Grenze zwischen dem aramäischen Fürstentum Bit Adini und dem südlicheren Laḳi. Sie kommt in den Keilinschriften nicht vor, obgleich z. B. Assurnaṣirpal genaue Stationslisten aus jener Gegend hinterlassen hat. Sie war in vorpersischer Zeit wahrscheinlich überhaupt nicht vorhanden. Möglicherweise liegt von מתפסח an bis הנהר² eine sehr späte Einfügung (nach Rj) vor. B L * lassen diese Worte aus. G 2, 46f steht statt Thapsakus *Ραφει*. Das geht auf *Ραφεις*, Raphia südlich von Gaza zurück und ist späte Verderbnis. Klo sieht darin die ursprüngliche Lesung. In der Tat ist *Ραφεις* II 19, 12 die Wiedergabe von רצף Raṣappa, jetzt Reṣâfa im östlichen Gebiet von Ḥamât, westlich vom Euphrat. Doch ist dieser Punkt nicht so wichtig, um als naheliegende geographische Bestimmung zu dienen, zumal er nicht am Euphrat selbst liegt. — Die „Herrschaft" Salomons über jene entfernten Gebiete ist ein einfaches Freundschafts- und Handelsverhältnis.

5 Die Phrase „unter dem eigenen Weinstock und Feigenbaum sitzen" war sprichwörtlich II 18, 31; Zach 3, 10; Mich 4, 4. Sie veranschaulicht den Wohlstand der Landesbewohner. Jeder hatte Grundbesitz. Leute ohne solchen gelten jetzt noch im Orient als arm. Besonders die Olive bildete immer eine Hauptquelle des Reichtums. Beerseba ist jetzt Bîr es seba' im Wadi el milḥ (cf. II 12, 2). Dan ist der nördlichste Punkt Palästinas, jetzt Tell el ḳaḍi an der Jordanquelle des Nahr el leddân. Der Zusatz כל ימי "שׁל wird im allgemeinen zutreffen. Der Abfall von Damaskus und Edom wird keine Unruhen ins eigentliche israelitische Gebiet hineingetragen haben. Der Vers fehlt hier in B L und findet sich mit kleinen Zusätzen G 2, 46g. **6** B L om den Vers hier. Er steht aber G 2, 46i. "ארות סום L om B τοκάδες ἵπποι (cf. 2 Chr 9, 25 θήλειαι ἵπποι). ארוה bedeutet nach Aram. und Arab. Krippe und dürfte mit assyr. urû Umhegung, Stall zusammenhängen. Der Ausdruck ist eine Umschreibung für „Stück", weil jedes Pferd einen eigenen Stand samt dazugehöriger Krippe hatte. Das war im Marstall das bleibende Element, während die faktische Zahl der Pferde variierte. — Doch heißt assyr. urû auch Hengst und plur. femin. urâte wahrscheinlich Stuten. Der griechische Übersetzer hätte demnach das Richtige getroffen, und man hätte zum Ziehen der Kriegswagen weibliche Tiere verwendet, wie jetzt vorzugsweise zum Reiten. Die Ziffer 40000 ist mit 2 Chr 9, 25 auf 4000 zu reduzieren. Nach I 10, 26 hatte Salomon 1400 Kriegswagen. Wenn wir à 2 Pferde rechnen, hätten wir 2800 Zieh- und 1200 Reservepferde. Vielleicht war auch bei den Israeliten die spätere persische Sitte eingebürgert (Xenoph. Kyrupädie 6, 1, 27), für je 2 Wagenpferde ein Reservepferd zu halten. Dann wäre 4000 statt 4200 eine runde Zahl. Die Menge der Wagen ist glaublich. Nach Salmanassar II hatte Hadad'ezer 1200 Kriegswagen, Hazael 1121, Ahab sogar 2000. Die 12000 Reiter sind auch I 10, 26 bezeugt. Die Zahl ist gegenüber anderweitigen Angaben sehr groß. Salmanassar II erwähnt bei Hadad'ezer nur 1200 Reiter, bei Irḥulini von Ḥamât nur 700. — Die 16000 Rosse stimmen zu Salomons Pferdehandel. Kein König hat nach ihm deren eine so große Menge gehalten. Da jeder Kriegswagen mit 3 Insassen bemannt war, ergeben sich nebst der Reiterei (und ohne Fußvolk) 16200 Krieger, die, wie es die Natur der Sache erforderte, das stehende Heer bildeten. **7** Der Vers schloß sich ursprünglich direkt an 4, 19. Kostgänger Salomons waren die Hofbeamten,

Diener usw. und wohl auch die in Jerusalem stationierten Krieger. Jede Familie bekam ihr Deputat in natura. **8** Gerste und Häcksel sind auch jetzt Pferdefutter im Orient. Hafer und Heu sind unbekannt. רכש ist das Renn-Postpferd. Est 8, 10. 14 reiten die königlichen Eilboten darauf. Vielleicht bedeutet es eine bestimmte Pferderasse. סוס sind hier die königlichen Privatrosse und wohl auch die Militärpferde der jerusalemer Garnison. Die auswärtigen Militärgarnisonen wurden von den 12 Vögten nicht mit verpflegt. Da es sich um viele Orte gehandelt hätte, wäre die Prozedur zu kompliziert gewesen. Schon darum ist eine Korrektur in יהיו, durch welche die Möglichkeit geboten würde, an auswärtige Militärpferde mitzudenken, ausgeschlossen. Vielleicht stand auch im Hebr. hinter יהיה wie in G noch המלך. Die Bemerkung geht offenbar auf den König: War er außerhalb Jerusalems, so mußte die Proviantlieferung ans dortige Hoflager dirigiert werden.

Salomons theoretische Weisheit. **9** In BL findet sich der Vers noch 2, 35a. Statt אלהים (cf. 3, 11. 28; 10, 24) G *κύριος* יהוה. Das Wort חכמה tritt in der Salomongeschichte in zwei verschiedenen Bedeutungen auf. 3, 11ff. ist es die richterliche Regentenweisheit, hier dagegen ist sie theoretisch, eine Art religiös-moralischer Philosophie, wie sie seit jeher im Orient hochgeschätzt war. Dies ergibt sich aus der Berufung auf die Weisheit Ägyptens, auf die Existenz salomonischer Sprüche und Gedichte sowie aus der Bemerkung, daß er über Pflanzen und Tiere sprach (v. 10—13). Bei רחב לב ist der Sinn: umfassende Einsicht, weiter Geistesblick, oder vielleicht besser: Empfänglichkeit des Geistes für feine Beobachtungen. Cf. assyr. uzna ruppušu = den Sinn weit, empfänglich machen. Ähnlich pit uzni (mit offenem Ohr) empfänglichen Sinnes. Auch rapša uzni (mit weitem Ohr) kommt in derselben Bedeutung als Attribut Nabus und Eas vor. Der Vergleich mit dem Sand (S om) paßt nicht recht. Vielleicht stand hinter לב ursprünglich eine auf die Zahl des Volkes bezügliche Bemerkung (wie 4, 20), zu der der Vergleich gehörte. G hat hier statt רחב *χύμα*, nach Klo wohl רחש (cf. Ps 45, 2), was man vom übersprudelnden Dichtertalent verstehen könnte. **10** Ḳedem ist nicht bloß Bezeichnung der Himmelsrichtung, auch nicht zeitlich zu verstehen (G *ἀρχαίων ἀνθρώπων*), sondern ist geographischer Terminus für das Land östlich von Moab und Ammon. Die älteste Erwähnung ist im ägyptischen Sinuhe-Roman. Der Held verläßt Swn (vielleicht סין auf der Sinai-Halbinsel) und gelangt nach Ḳedem zum

Fürsten ʿAmwinmšiʾ (südarab. עמאנש?) von Ober-Tuw. Die Bnê Ḳedem sind die Völkerschaften der syrischen Wüste (auch die Aribi gehören dazu). Jer 49, 28 erscheinen Ḳedarener und Bnê Ḳedem im Parallelismus, wie bei Assurbanipal dieselben Ḳedarener der syrischen Wüste neben den Aribi. Ez 25, 10 sollen die Bnê Ḳedem Ammon und Moab in Besitz nehmen, sie waren also diesen Ländern benachbart. Job gehörte (1, 3) zu den Bnê Ḳedem und wurde von den Sabäern, welche Sargon neben den Aribi nennt, durch Streifzüge belästigt. Daher erscheinen Jud 6, 3. 33; 7, 12 die Bnê Ḳedem neben den Midianitern und Amalekitern. Zu Salomons Zeiten mögen sie teilweise noch aus Aramäern bestanden haben, später waren sie reine Araber. Wie die Beduinen hatten auch diese halb nomadischen, halb ansässigen (Jer 49, 28) Stämme ihre Poeten und infolgedessen auch Spruchdichter oder „Weise". Die Weisheit Ägyptens ist keineswegs bloße Zauberei, sondern ebenfalls besonders Spruchpoesie, deren Muster in den Sprüchen des Ptaḥ-ḥotep erhalten ist. Cf. Gen 41, 8; Act 7, 22. Erst die spätere Zeit hat Jes 2, 6 zum Ausgangspunkt genommen und Salomon zum großen Zauberer im Volksmund gemacht. Da die Zauberei mit dem Teufel zusammengebracht wurde, wandelte sich der kluge Regent und fruchtbare Spruchdichter in der Tradition zu einem Teufelsbändiger. So schon Jos. A. 8, 2, 5 und später besonders bei den Arabern. BL hat auch diesen Vers noch in G 2, 35 b.

11 Statt הָאָדָם ist wahrscheinlich הָאֲדֹמִם Edomiter zu lesen. Dies paßt hinter v. 10, wo zwei Völkerschaften genannt werden, sehr gut. Statt איתן hat BA *Γαιθαν* = עיתן. Cf. palmyren. עיתא. L liest *Αἰθαμ*. Statt האזרחי B *Ζαρείτην* = זרחי, ähnlich T בַּר זֶרַח und darnach S ܒܪ ܙܪܚ. Sie lasen also א am Anfang entweder gar nicht oder sahen es als prosthetisch an wie אֶזְרַע = זֶרַע. A verderbt *Ἐζραηλίτην*, L *Ἰσραηλίτην*. Zum Namen Zeraḥ cf. sabäisch זרח (prächtig), auch זרחן. Ein Zeraḥ, Sohn des Reʿuel aus Edom, wird Gen 36, 13 (= 1 Chr 1, 37) erwähnt. Nach ihm war (Gen 36, 17) ein Fürstentum in Edom benannt. Ein Jobab ben Zeraḥ aus Boṣra (Buṣera südöstlich von der Südspitze des Toten Meeres, südlich von Ṭafile) war König in Edom (Gen 36, 33 = 1 Chr. 1, 44). Jer 49, 7 rühmt die Weisheit von Edom (Teman), ebenso werden Baruch 3, 22 f. und Ob 8 Weise in Edom erwähnt. Elifaz Job 2, 11 war aus Teman (wenn nicht vielmehr die Nisbe von Tema vorliegt). Etan war wahrscheinlich ein Edomiter, ebenso wohl auch die drei folgenden Söhne Maḥols. Ihre Namen spotten

der Deutung. Die griechischen Varianten dürften nur Verderbnisse sein. Beachtenswert sind immerhin die Formen in B: *Αἰναν, Χαλκαδ, Δαρδαλα, Μαλ.* — Zufällig heißt auch ein Sohn Judas Zeraḥ (1 Chr 2, 6; Gen 38, 30; 46, 12) und sein Sohn Etan 1 Chr 2, 6. 8. Ein späterer Glossator warf den Judäer Etan mit dem edomitischen Weisen zusammen, fügte zum Überfluß in 1 Chr 2, 6 noch Heman, Kalkol und Darda' (dort דרע) hinzu und machte alle zu Söhnen Zeraḥs. — Die Levitensänger Heman ben Joel und Etan ben Ḳiši haben mit den hiesigen Weisen ebenfalls nichts zu tun (1 Chr 15, 19; 6, 18 und 1 Chr 6, 29). Doch ein Glossator verdarb Ps 88, 1 Hemans und Ps 89, 1 Etans Vaternamen in האזרחי. **12** שירו G S T Plural, also besser שירין zu lesen. Statt 1005 hat G 5000. משל vielleicht von dem im Assyr. lebendigen mašâlu = gleich, ähnlich sein, also Gleichnis. Da aber mišlu Hälfte bedeutet, könnte man auf eine Urbedeutung „Halbvers" schließen, woraus sich dann des weiteren „Spruch" (weil aus zwei Halbversen bestehend) herausbildete. Nach Prov 25, 1 legte die spätere Tradition Salomon Sprüche in den Mund: Zu Hizkias Zeit wurde eine Sammlung der im Volksmund als salomonisch geltenden Sprüche veranstaltet. Wenn wir auf einen Spruch einen Vers rechnen, hätte ein salomonisches Spruchbuch mit seinen 3000 Sprüchen den dreifachen Umfang der jetzigen Proverbien (915 Verse) gehabt. Schon darum ist es wahrscheinlich, daß in letzteren tatsächlich originale salomonische Sprüche vorhanden sind. Die Lieder waren kurze Gedichte, wie sie der Orientale noch heute liebt, nicht so sehr lyrischen als moralphilosophischen und religiösen Inhalts. Rechnen wir auf jedes Lied 10 Zeilen, so wäre der Umfang der salomonischen Lieder viermal so groß wie der des jetzigen Psalters, der 2527 Verse enthält. — Hat Salomon wirklich geschrieben? Gewiß wurde vieles, was aus seinem Munde kam, durch Schreiber aufgezeichnet. Literarische Erzeugnisse dürfen in jener Zeit nicht auffallen. In nächster Nähe lebte ein seit jeher sehr schreiblustiges Volk, die Ägypter. Es wäre sonderbar, wenn die umfangreiche Papyrusliteratur nicht auch in Palästina Nachahmer gefunden hätte. Allerdings, ein schriftstellernder König, ein Dichter auf dem Thron, das war ein ganz neues Ereignis, das sich tief ins Bewußtsein des Volkes einprägte und die Weisheit Salomons für alle Zeiten unsterblich machte.

13 T läßt hier sonderbarerweise 13a ganz weg und ersetzt es durch die Bemerkung: „Und er prophezeite über die Könige

aus dem Hause David, die da herrschen sollten in diesem Zeitalter und im künftigen des Messias." Die Zeder (hier die Spielart cedrus Libani) ist jetzt noch in drei kleinen Gruppen auf dem Libanon erhalten: erstens bei Baruḳ südöstlich von Beirut, östlich von Deir el ḳamar, ferner 30 km nördlich von Bšerre, endlich ca. 2 Stunden ostsüdöstlich von Bšerre am Fuß des Ḍahr el ḳaḍib in großartiger Gegend nahe dem Paß, der den Übergang nach Coelesyrien vermittelt. Diese Gruppe ist die bekannteste, nachweislich schon beim griechischen Pilger Phokas im 12. Jahrhundert erwähnt. Das Holz der Zeder duftet von ätherischem Öl, wirft sich nicht, ist wurmfrei, leicht zu bearbeiten und dabei dauerhaft. Ein opus cedro dignum war eine Schriftrolle, die man für wert erachtete, in einer für unzerstörbar geltenden Zedernholzkapsel aufbewahrt zu werden. Am cilicischen Taurus gibt es noch heute prächtige Wälder der Gadranizeder. Vor 3000 Jahren muß der Baum in Syrien viel häufiger gewesen sein. An der Abholzung waren die assyrischen und babylonischen Könige mit am stärksten beteiligt. Zuerst wurde der Amanus (Taurus) seines Waldschmuckes beraubt, erst später kam der Libanon daran. Zu Isaias' Zeiten waren die Zedern am Libanon noch zahlreich. Cf. 2, 13, wo die Zedern mit den jetzt noch häufigen Eichen Basans in Parallele gesetzt sind. Assurnaṣirpal betrat zwar das Libanongebiet, holte sich aber seine Zedernbalken vom Amanus (Ann. 3, 84. 88; KB 1, 108). Erst Tiglat Pileser III (IV) berichtet (Tontafelinschr. Rev. 26), daß er zum Bau seines Palastes Zedern nicht nur vom Amanus, sondern auch vom Libanon und Ammanana (Antilibanon) holen ließ. Sanherib nennt nur den Amanus (Bauinschr. ed. Meißner-Rost S. 52) und den Sirara (Teil des Libanon? ib. S. 12), Asarhaddon (Ann. 5, 15. 16; KB 2, 136) den Sirara und Libanon, ebenso Assurbanipal (Ann. 10, 98; KB 2, 234). Nebukadnezar erwähnt nur noch Libanonzedern (EIH 3, 22 und Grotef. Cyl. 3, 36; KB 3, 2, 14. 38), Naboned wieder solche vom Amanus (Abu Habba 2, 10; KB 3, 2, 100). Zur Zeit der Diadochen gab es in Phönizien noch Zedern genug. Nach Diod. 19, 58 belagerte Antigonus 315 Tyrus und beschloß, zu diesem Zwecke 500 Schiffe zu bauen. Zum Holzfällen am Libanon bot er 8000 Arbeiter auf, und 1000 Lasttiere transportierten die Stämme nach Tripolis, Byblos und Sidon. Diodor bemerkt: *πλήρης δ' ἐστὶ* (der Libanon) *ξύλων κεδρίνων καὶ πευκῶν καὶ κυπαρισσίνων θαυμαστῶν τό τε κάλλος καὶ μέγεθος*. Zu Justinians Zeiten waren die Zedern bereits selten und

erst nach langem Suchen fand man einen Zedernwald, dessen Stämme noch lang genug waren, um das Dach der Kirche der hl. Maria am Tempel zu Jerusalem damit zu decken (Procopius, de aedificiis Just. 5, 6). Der Name Libanon steht in Prosa fast ausnahmslos mit dem Artikel. So heißt jetzt der Gebirgsstock westlich von der Buḳa' (Coelesyrien) vom Nahr el ḳasimije bis zur Gegend von Tripoli. In alter Zeit gehörte auch der sich dort nach N anschließende Dschebel en noṣairije dazu. Der Name hängt sicher mit לבן weiß sein zusammen und rührt entweder davon her, daß selbst im Hochsommer manche Gipfel noch Schnee tragen, oder er bezieht sich auf die weißlichen in der Sonne leuchtenden Kalksteinwände. Nebukadnezar (EIH 3, 22. 23; KB 3, 2, 14) nennt den Libanon kištu ellitu, das glänzende Waldgebirge. Ezob lautet gräzisiert *ὕσσωπος*. Unseren hyssopus officinalis kann man darunter nicht verstehen, da er in Palästina nicht vorkommt. Tristram (Natural history of the Bible[8], S. 457) schlägt den Kapperstrauch (capparis spinosa) vor. Er kommt in Palästina häufig auf Felsen und Mauern vor, besonders auch im Kidrontal und wird 3–4 Fuß hoch. Seine Blätter sind aber weder behaart noch zart und eignen sich zu Besprengungszwecken nicht. Seine Blütenknospen hießen אֲבִיּוֹנָה und dienten (Eccl 12, 5) als Reizmittel und nicht zur Reinigung. Die arabische Benennung aṣaf hat mit Ezob nichts zu tun. Maimonides denkt an ṣa'tar der Araber, eine Art satureia (aus der Ordnung der Labiatae), am Sinai und auch in Palästina besonders am Karmel in der aromatischen Abart satureia thymbra (kretisches Pfefferkraut) vorkommend. Dabei ähnelt besonders satureia montana unserem Hyssop. — Andere entscheiden sich für origanum, ebenfalls aus der Familie der Lippenblütler und aromatisch. Es wird äußerlich und innerlich jetzt noch als Reinigungsmittel gebraucht, konnte also leicht Symbol und Instrument der rituellen Reinigung werden, wie sie durch Besprengung mit Blut (Ex 12, 22) oder Reinigungswasser (Nu 19, 18) erreicht werden sollte. Origanum aegyptiacum wurde in Ägypten von Priestern und Therapeuten zu Reinigungszwecken gebraucht. Sowohl satureia als origanum eignen sich vermöge der zarten behaarten Blätter, welche die Wassertropfen zurückhalten, gut zur Besprengung. Beide werden bis zu 1 Meter hoch und haben einen rohrförmigen Stengel, der die Notiz Joh 19, 29 und die Bezeichnung עֲצִים hier rechtfertigt. בקיר heißt nicht notwendig aus der Mauer hervor (G *διά*), sondern neben

der Mauer. Cf. 1 Sam 29, 1 בעין an der Quelle. Beachte die rein äußerliche auf den Augenschein berechnete Einteilung des Tierreiches: Säugetiere, alles Geflügelte (auch Insekten, cf. Lev 11, 20 שרץ העוף), alle Kriechtiere und das ausschließlich im Wasser Lebende. וידבר על bezeichnet nicht naturgeschichtliche Erörterungen, sondern moralphilosophische Sprüche, Fabeln und Allegorien, die aus der Pflanzen- und Tierwelt genommen sind. Cf. z. B. Jud 9, 8 ff.; II 14, 9 ff.; Ez 19, 1 ff.; ferner den Ameisenspruch Prov 6, 6 und zahlreiche aus der Natur genommene Vergleiche Prov 25—29, gerade in jenen Kapiteln des Buches, die nach der Überschrift zu Kap 25 Salomon zugeteilt werden. Nach der späteren Tradition kannte Salomon auch die Sprache der Tiere. Man machte aus "על־הבה mißverständlich אל. Immerhin zeigt sich in der treffenden Verwendung von Tier- und Pflanzenvergleichen eine feine Kenntnis der Natur, die wir Salomon ebenfalls zuschreiben können, besonders insofern sie die Existenz eines weisen Schöpfers offenbart. Cf. Job 12, 7 ff.

14 Der Vers ist eine hyperbolische Bemerkung, die ideell zu 10, 1 ff. 24. 25 gehört. Doch liegt kein Grund vor, 14b einfach zu streichen (Sta-Schw). Vor מאת praem L S *καὶ ἐλάμβανε δῶρα*, eine nachträgliche Glättung des Stiles.

Verhandlungen mit Hiram. 15. 16 In v. 15 handelt es sich um Beglückwünschung Salomons durch Hiram bei seiner Thronbesteigung. Dieser Zweck wird gar nicht ausgedrückt. S trägt zum Schluß des Verses nach: ܘܫܠܚ ܚܝܪܡ ܠܫܠܝܡܘܢ ܘܒܪܟ ܗ: Es sandte Hiram an Salomon und beglückwünschte ihn. Der Name Hiram tritt in drei Varianten auf: חִירָם (hier), ferner חוּרָם (z. B. 2 Chr 2, 2. 10) und חִירוֹם (unten v. 24. 32). Die letztere Form scheint die ursprüngliche. Denn im Assyrischen heißt es Ḫirummu (Tigl. Pil. Ann. 151), Joseph. *Εἴρωμος*, Herod. 7, 98 *Σίρωμος*. Der König regierte 980—946 (cf. zu 16, 31). Nun hat nach 2 Sam 5, 11 Hiram schon David Zedernholz zum Bau des Hauses auf Sion geliefert (= 1 Chr 14, 1). Das wird 2 Chr 2, 2 bestätigt. Also hat David seinen Palast in den letzten sieben Jahren seiner Regierung (980—973) gebaut und in eben dieser Zeit, nicht lange vor Davids Tode, als das Haus auf Sion fertig war, spielt 2 Sam 7, 1 ff. Erst dann kam er auf den Gedanken, einen Tempel zu errichten. Natan ließ es aber nicht dazu kommen, weil der König bereits alt war und die Vollendung eines so schwierigen Werkes nicht mehr erlebt hätte. Die Kämpfe Davids samt den

Aufständen Absaloms und Sebas nahmen von den 40 Regierungsjahren 33 in Anspruch. Es waren also wirklich die Kriege, die ihn daran hinderten, seine Bautätigkeit auf Sion früher zu beginnen und noch die Errichtung des Tempels daran zu schließen (v. 17). Menander und Dios berichten über Hiram übereinstimmend, er habe viele Zedern am Libanon fällen und in Tyrus große Bauten aufführen lassen (Jos. A. 8, 5, 3 C. Ap. 1, 18). Er besaß gewiß in allen Branchen geschickte Werkmeister. Merkwürdig ist, daß der Name צור im Griechischen mit T erscheint, als ob ihn die Hellenen erst von den Aramäern (טור), oder etwa einer kleinasiatischen Völkerschaft entlehnt hätten, welche צ wie T sprach. Cf. aber *θρήνημα Σόρ* B Ez 27, 32 und das altlateinische Äquivalent Sara und sarranus (tyrisch). Zwischen der Gesandtschaft Hirams v. 15 und jener Salomons v. 16 muß eine geraume Zeit verstrichen sein, da Salomon erst im 4. Jahre den Bau begann.

17 Krê רגלי ist unrichtig. Das Hebräische סְבָבֻהוּ usw. ist gut übersetzbar und eine Änderung unnötig. Das Subjekt des Verbs sind die Feinde: es wird nicht weiter ausgedrückt, indem hier gleichsam ein Fragment aus Salomons Brief zitiert wird, in dessen Kontext von ihnen deutlicher die Rede war. סבב kann mit doppeltem Akkusativ konstruiert werden (cf. Ps 109, 3). Dem Sinne nach wäre im Relativsatz אֲשֶׁר auf המלחמה bezüglich zu ergänzen. יהוה[2] paßt gut, aber B om *. Vielleicht ist es aus Ps 110, 1 herausdeduziert. V. 17—19 nehmen deutlich auf 2 Sam 7, 1 ff. und Dt 12, 9 ff. Bezug. An letzter Stelle wird die Fixierung der Kultusstätte der Zeit des wirklichen Friedens vorbehalten. Diese trat zwar schon unter David ein, aber war zu kurz zur Errichtung des Tempels, da ihn die Kriege erst in den letzten Lebensjahren zur Ruhe kommen ließen (cf. oben v. 16). Unter Salomon setzte sich die Friedenszeit fort (v. 18). Jetzt war der geeignete Zeitpunkt für Dt 12, 9 ff. da. 1 Chr 22, 8—10 wird die Frage, warum nicht schon David den Tempel gebaut, dahin gelöst, daß Blut an seinen Händen klebte. Das ist ein späterer Gesichtspunkt, der hier noch fehlt. לשם יה״ ist in bezug auf Dt 12, 5. 11. 21 (14, 23; 16, 6. 11; 26, 2) gesagt. Der Tempel ist für den Namen Jahves gebaut, weil Jahve ihn am Heiligtum haften läßt. Cf. Näheres zu 8, 16. Hiram war es bekannt, daß bereits David den Tempel bauen wollte. Es wurden wohl bereits damals Unterhandlungen diesbezüglich gepflogen, wie 1 Chr 22, 4 angedeutet wird. Die Prolepsis את־דוד auch Ex 32, 22; 2 Sam 3, 25;

17, 8. **18** Zu Beginn von Salomons Regierung wären die Verhältnisse wirklich friedlich. Rezon war wahrscheinlich noch nicht abgefallen, auch Edom hatte sich noch nicht erhoben und im Innern war das Volk durch Fronarbeiten noch nicht unzufrieden geworden. שטן steht hier noch in der vorexilischen älteren Bedeutung. In Job 1 und 2, Zach 3 (mit Artikel) und 1 Chr 21, 1 dient es bereits zur Bezeichnung eines übermenschlichen Wesens. פגע geht auf elementare Unglücksfälle. הניח ist deuteronomisch Dt 12, 10; 25, 19. **19** Von לאמר an ist der Vers entweder eine freie Umgestaltung von 2 Sam 7, 12. 13a, oder es ist hier gar nicht unmittelbar auf jene Stelle angespielt, sondern auf eine andere, in der Bibel nicht vorkommende, deutlichere Form der Natanschen Weissagung, welche nicht allgemein den „Samen Davids", sondern direkt seinen Sohn als Erbauer des Tempels bezeichnete. Cf. zu 8, 19. Statt בנך bietet nämlich 2 Sam 7, 12 וזרעך. Ebendort wäre besser וְצָא zu punktieren. Das Futurum יֵצֵא entstand wohl unter dem Einfluß des hiesigen אֶתֵּן. **20** Statt ארזים G *ξύλα* עצים. Dies ist vielleicht das Ursprüngliche. Denn v. 22 redet von zwei Holzarten. Die Leute Hirams werden wie Sklaven behandelt, die man gegen eine an ihren Herrn (לְךָ) zu zahlende Mietsumme verdingt. Die Unerfahrenheit der Israeliten in der Bearbeitung des Holzes läßt schließen, daß schon damals Palästina an eigentlichem Bauholz nicht reich war. Nur am Karmel fanden sich bessere Waldungen, die auch von Ägypten in Anspruch genommen wurden (cf. Papyrus Golenischeff), aber für Bauten größeren Stils auch keine entsprechenden Stämme lieferten. Der Name Sidon wird meist von צוד abgeleitet (Ort der Fischerei). Doch ist צד wohl auch Gottesname, wie צדיתן und צדמלקרת nahelegen. Der Name Sidonier bezeichnet nicht nur die Einwohner des Weichbildes von Sidon, sondern im weiteren Sinne die südlichen Phönizier etwa bis gegen Beirut exklusive. So heißt Hiram II oder gar I (Tiglat Pileser Ann. 151) auf einer Votivinschrift „König der Sidonier", obwohl ihn der Assyrerkönig (resp. hier v. 15) als Tyrier bezeichnet und er in Tyrus residierte. Daneben erscheint bei Tiglat Pileser III (IV) noch ein König von Gebal, dem offenbar auch das zur Amarnazeit selbständige Beirut gehörte. Auf diese nördlicheren Gebiete erstreckte sich der Name Sidonier nicht. Auf einer Münze aus der Zeit Antiochus' IV heißt Tyrus אם צרנם Hauptstadt der Sidonier. Etba'al heißt I 16, 31 König der Sidonier, obwohl er nach Joseph. (C. Ap. 1, 18) in Tyrus residiert. Das lehrt

deutlich, daß die südlichen Phönizier sich als „Sidonier" fühlten. Auch bei Homer ist *Σιδόνιοι* eng verbunden mit *Φοίνικες* z. B. Ilias 23, 743 f.; Odyss. 4, 83 f. — Sidon muß älteren Ursprungs sein als Tyrus, anders läßt sich der weitere Gebrauch von „Sidonier" kaum erklären. Nun soll nach Herodot 2, 44 Tyrus bereits 2300 Jahre bestanden haben. Seine Gründung fiele ca. 2750 und demnach die von Sidon noch früher. Sie hängt wahrscheinlich mit der ersten Einwanderung kanaanäischer Stämme nach Palästina zusammen. In unserem Vers kann Sidonier im engeren oder weiteren Sinne genommen werden, keinesfalls aber für die nördlich von Beirut wohnenden Phönizier. Diese werden v. 32 von den Leuten Hirams ausdrücklich als Gibliter unterschieden. Die Zedernstämme ließ Hiram wahrscheinlich aus der Gegend von Baruḳ holen (cf. zu v. 13 S. 99) oder wenigstens aus dem Stromgebiete des Nahr el ʿauwali, der dort entspringt, keineswegs etwa aus einer nördlich von Beirut gelegenen Gegend, oder gar von Bšerre, wie die jetzigen Orientalen meinen. Das ist von vornherein wahrscheinlich. Um die Mühe des Transportes zu verringern, wird man die Palästina zunächst liegenden Zedernwaldungen herangezogen haben. Da kam das Tal des Nahr el ʿauwali in Betracht, welches eine natürliche Verbindung zwischen Baruḳ und dem Meere bildet. Das Gebiet bei Beirut oder gar noch nördlicher lag außerhalb der Machtsphäre Hirams. לברת bezieht sich auf das eigentliche Fällen der Stämme. Die Bearbeitung geschah erst in Jerusalem (durch die Gibliter, v. 32).

21 Hiram „freut sich" nicht über Salomons Weisheit, sondern des einträglichen Geschäftes wegen. Die eigentliche Antwort an Salomon folgt erst v. 22. Die Courtoisie des Tyriers entspricht der gewohnten Politik der phönizischen Hansastädte. Sie mußten mit den Nachbarfürsten des Binnenlandes Frieden halten. Auf sie war ja ihr ganzer Handel angewiesen. Drum sehen wir später Israel in inniger Freundschaft mit Tyrus. So oft die Assyrerkönige den Boden Syriens betreten, beeilen sich die Phönizierstädte, ihnen Tribut zu bringen. Der Name Jahves im Munde Hirams befremdet nicht (BA *ὁ θεός*). Nach altorientalischer Auffassung hat ein jedes Land seinen im betreffenden Bereich existenzberechtigten Gott, den auch die fremden Völker innerhalb seines Rayons als legitim ansehen. Cf. Jud 11, 24 und II 18, 25. 35. Das Lob der Weisheit Salomons in Hirams Munde ist tendenziöse Ausmalung. Der Tempelbau soll als Ausfluß dieser ihm von Gott verliehenen Gabe

dargestellt werden. Daraus entwickelte sich die spätere Sage vom Rätselwettstreit zwischen den beiden Königen, an dem auch ein Syrier Abdemon teilnimmt (Jos. A. 8, 5, 3). **22** Die Bedeutung von ברוש ist noch nicht gesichert. Gewöhnlich übersetzt man Zypresse, tatsächlich schwankt aber die Interpretation zwischen Zypresse, Tanne und Kiefer. Gegen die Zypresse spricht der Vergleich mit dem assyrischen burašu. Dieses wird öfter neben erinu (Zeder), šurmênu und daprânu parallel erwähnt (cf. z. B. Assurnaṣirpal 3, 89; KB 1, 108). Nun ist šurmênu = سَرْو = شَرْبِين Zypresse und daprânu = دِفْلَى Wacholder. Für burašu muß also eine andere Bedeutung als Zypresse gesucht werden. Auch Ps 104, 17, wo der Storch in den ברושים nistet, kann nicht von der Zypresse verstanden werden. Gegen die Tanne läßt sich der Umstand geltend machen, daß diese im Libanon jetzt šuḫ heißt, d. i. assyrisch ašûḫu, welches wieder von burašu verschieden ist. Am besten paßt für ברוש die Bedeutung Kiefer (pinus). Dies ist ein im Libanon jetzt noch häufiger Baum. Auf den Höhen des Gebirges gibt es noch ausgedehnte Waldungen der pinus halepensis, am Meeresstrand (z. B. bei Beirut) findet sich die pinus maritima. Dagegen ist die Zypresse viel seltener, und die Aufforstung betreibt man am Libanon neuestens ausschließlich mit Hilfe der pinus. Auch ist der Hinweis auf die Insel Ibiza beachtenswert. Sie ist das alte Ebusus = אי בשם und dieses wieder אי ברושים Insel der Kiefern, mit denen sie tatsächlich bewachsen ist. Sie gehört zu den Pityusen, deren Name von *πίτυς* = pinus kommt. Auf G ist kein Verlaß, denn ברוש wird abwechselnd mit *κυπάρισσος, πεύκη, ἄρκευθος, πίτυς* wiedergegeben. Hier steht (*ξύλα*) *πεύκινα*, Vulg. hat abies, Syr.: Zypresse.

23 ירדו G add *αὐτά*, also יִרְדוּם, was ursprünglich auch im Hebräischen stand und durch Haplographie mit dem Folgenden ausgefallen ist. Die Leute Hirams fällen nicht nur das Holz, sondern schaffen es auch den Libanon herunter. Den Leuten Salomons, die nach v. 20 ebenfalls beteiligt waren, konnte dabei nur eine untergeordnete Rolle zufallen. Der Transport ging wahrscheinlich durch das Tal des Nahr el ʿauwali, das oberhalb Sidon ins Meer mündet. Flöße als Beförderungsmittel auf dem Meere sind glaublich. Die sogenannten Russinenflöße gehen noch heute den Dnjepr und Pruth hinunter ins Schwarze Meer und dann längs der Küste bis Odessa. Allerdings ist ruhige See wesentliche

Vorbedingung, und darum geschah der Transport nur im Sommer. Als Ankunftsort der Flöße nennt 2 Chr 2, 15 (ähnlich Ezr 3, 7) Jafo. Hier läßt Hiram die Bestimmung des Hafenorts Salomon offen, also verfügte letzterer wenigstens über zwei Häfen, nämlich Jafa und Dor. Von Jafa führte ein bequemer Verkehrsweg nach Jerusalem. Beachte den Gegensatz in der Höflichkeitsphrase חפצך v. 22 und חפצי v. 23. Hiram verlangt jährliche Lieferung von Naturalien angeblich für die Hofhaltung, d. h. nur auf diesen Titel hin. Cf. Act 12, 20. Die Tyrier trieben aber auch Getreidehandel Ez 27, 17. Hiram war wie die alten Könige ein großer Kaufmann. Das empfangene Getreide- und Ölquantum diente ihm als Handelsware (cf. v. 25). Josephus denkt sich die Verhandlungen zwischen Hiram und Salomon in zwei Briefen niedergelegt (cf. schon 2 Chr 2, 10 den Brief Hirams) und versichert, daß sich Abschriften davon zu Tyrus fänden (A. 8, 2, 8). **24** Statt כל haben wenige Mss לכל, was besser paßt. B A' praem. *καὶ*, dieses ist aber wohl aus L *κατά* entstanden. Die Lieferung dauerte die ganze salomonische Bauperiode fort. **25** מכלת weist die im Assyrischen häufige Assimilation des Hauchlautes im Silbenauslaut mit dem folgenden Konsonanten auf und steht statt מאכלת wie erbitti statt erbi'ti (ארבעת). Statt 20 Kor liest G 20000 Bat. Nun ist nach Ez 45, 14 1 Bat = $^1/_{10}$ Kor, also stehen nach G den 20000 Kor Weizen 2000 Kor Öl gegenüber. 1 Kor ist 363,72 resp. 393,84 Liter (vgl. S. 93). Nach dem Hebräischen ergibt sich eine Ölmenge von 7274 respektive 7876 Litern feinen Öls, was wohl genügen dürfte. In G sind die Zahlen (727440 respektive 787680 Liter) zu ungeheuer. Auffallenderweise wird keine Gerste erwähnt. Salomon brauchte für seine Hofhaltung jährlich 32850 Kor und zwar 10950 Kor feines und 21900 Kor gewöhnliches Mehl, während Hiram 20000 Kor Weizen erhält. Letzteres ergibt 7274400 respektive 7876800 Liter Weizen. Rechnen wir davon $1^1/_2$ Liter (d. i. ca. 1 L. Mehl) pro Tag und Kopf, so genügt diese Menge für ca. 13—14000 Menschen auf ein Jahr. Das konnte Hiram unmöglich verbrauchen. Er verhandelte also das Getreide nach auswärts. שמן כתית ist prägnant für שמן זית כתית. So nannte man das feinste Öl (Ex 27, 20; 29, 40). Es wurde dadurch gewonnen, daß man die besten Oliven im Mörser zerstieß, den Brei in eine Art Korb schüttete und das abfließende Öl in einem untergesetzten Gefäße auffing. Die obere reine Flüssigkeit wurde abgeschöpft und ergab die beste Ölsorte. Der gestampfte Brei wanderte in die Kelter zur Bereitung einer zweiten schlechteren Sorte. Cf. Menahot 8, 4.

— Lieferte Salomon auch den Arbeitern Hirams am Libanon Getreide zur Nahrung? Davon weiß der Text nichts. Der Mietlohn für die Arbeiter wird nach v. 20 an Hiram gezahlt, daher die Getreidelieferung an den Tyrier v. 25. Als einzige Gegenleistung Salomons erwähnt v. 23 לחם ביתי, was sich nur auf die Hofhaltung, nicht auf die Arbeiter Hirams beziehen kann. Auch die Lieferung von Weizen allein ohne Gerste zeigt, daß es sich nicht um Verpflegung der Holzhauer handelte. Gerstenbrot war die Nahrung armer Leute. Um die Verproviantierung der sidonischen Arbeiterschar kümmerte sich also nach vorliegendem Text Salomon nicht. Nach der Chronik hatte er aber auch für diese aufzukommen, ja nach 2 Chr 2, 9 werden 20000 Kor Weizen, ebensoviel Gerste, 20000 Bat Wein und ebensoviel Öl für sie bestimmt. **26** Die natürliche Fortsetzung des Vorhergehenden ist erst 26 b. Der Bundesschluß ist eine weitergreifende politische Alliierung. Auch die Ofirfahrten gehören dazu. Störend wirkt dazwischen 26 a. Es ist Einschiebsel des R, psychologisch veranlaßt durch die Worte Hirams v. 21 und das Bestreben, den Tempel als Ausfluß von Salomons Weisheit darzustellen. R kommt so wieder auf die Gotteserscheinung in Gibeon durch כאשר usw. zurück.

Vorbereitungen zum Tempelbau. **27** Statt מס bietet T tendenziös מַפְקֵי מִסִּין Froneintreiber, indem die Fron von den eigentlichen Israeliten ferngehalten werden soll. Allein 11, 27. 28 ist Jerobeam beim Bau des Millo über den סֵבֶל des Hauses Joseph gesetzt, und 12, 4 beklagt sich das Volk über schwere Leistungen unter Salomon. Die Phrase „aus ganz Israel" bezieht sich also auf die eigentlichen Israeliten. Daher wird ihnen die Erleichterung zuteil, daß sie abwechselnd, also nicht zu lange Zeit auf einmal arbeiten (v. 28). Auch ist der Unterschied zwischen מס (hier) und מס־עבד (9, 21) zu erwägen. Es gab eine eigentliche Sklavenfron und eine leichtere Arbeitsleistung. Nur zu letzterer wurden Israeliten herangezogen. Erstere mußten die im folgenden erwähnten Lastträger und Steinhauer verrichten, weshalb sie auch nach 2 Chr 2, 16 ganz richtig aus Nichtisraeliten rekrutiert sind. Die Zahlen 30000 respektive 10000 (v. 28) dürften übertrieben und kaum ursprünglich sein. Nach Diodor (cf. zu v. 13) schickte Antigonus behufs schneller Herstellung von 500 Schiffen 8000 Arbeiter auf den Libanon. Hingegen dehnte sich die Holzung unter Salomon über mehrere Jahre aus. Auch war sein Holzbedarf mit einem Male kein zu großer, da die Baulichkeiten langsam nach-

einander ausgeführt wurden. Endlich waren am Libanon auch noch die Leute Hirams mitbeschäftigt. Dazu kommt noch folgender Umstand: Hiram hatte für die Jahre der Holzlieferung die in v. 25 erwähnte Naturalienabgabe zu gewärtigen. Er wird also dafür gesorgt haben, daß sich die Arbeit lange hinauszog. Das konnte nur durch Verminderung der Arbeiterzahl erreicht werden. **28** Vor שנים setzen G S alte Ausgaben und viele Mss noch ein Waw. Statt בביתו ist einfach בַּבַּיִת zu lesen. Das Waw ist Dittographie des Folgenden. Die Israeliten waren mit den Sidoniern beim Fällen und rohen Behauen des Holzes beschäftigt, wahrscheinlich auch beim Transport vom Libanon zum Meere (v. 23). Denn nur sie werden in den Libanon gesendet. Von den folgenden Lastträgern und Steinmetzen ist dies nicht gesagt. Sie arbeiteten also anderswo. Die Abwechslung zwischen Arbeit und Ruhe zeigt deutlich, daß es sich nicht um harten Sklavendienst handelt wie 9, 21, sondern um eine außergewöhnliche und leichtere Dienstleistung. Die ausgehobenen Israeliten mußten von allen Gegenden Palästinas die Reise nach dem Libanon antreten. Im März fallen noch starke Regengüsse, und die Wege sind schlecht. Erst im April wird das Wetter konstant. Im Libanon konnte man demnach vor Mai mit der Arbeit nicht beginnen. Im November stellt sich der Regen ein. Die höheren Gipfel des Gebirges, wo große Zedern- und Kiefernstämme zu finden waren, sind im Mai noch nicht schneefrei. Es ist darum sehr wahrscheinlich, daß man überhaupt nur im Hochsommer drei Monate lang gearbeitet hat und daß mit den „2 Monaten" hier die beiden von der offiziellen jährlichen Arbeitszeit erübrigten gemeint sind. Sonst hätte ein jeder die Reise in den Libanon und zurück jährlich zweimal machen müssen, was man dem wenig mobilen Orientalen nicht leicht zutrauen kann. Auch mußte zum Flößen des Holzes immer die günstigste Jahreszeit, der Hochsommer, da das Meer ruhig ist, gewählt werden. Adoniram war schon unter David im Amt 2 Sam 20, 24. Salomon erfand kein neues Fronsystem, sondern übernahm es vom Vater. 2 Chr 2 schweigt über die 30000 Israeliten. Man vermochte ihre Fronleistung nicht mit dem 9, 22 bemerkten in Einklang zu bringen (2 Chr 8, 9).

29 נשא סַבָּל B A *αἴροντες ἄρσιν*, L *αἰρόντων ἄρσιν*, lasen also סַבָּל. Aber wahrscheinlich ist נשא nur erklärende Glosse zum selteneren סַבָּל. Letzteres steht allein 2 Chr 2, 1. 17. Die Lastträger hatten ein Dreifaches zu leisten: erstens das Holz von Jafa

nach Jerusalem zu befördern, zweitens die Steine vom Steinbruch zum Tempelplatz zu schaffen. Diese waren meist von großen Dimensionen, so daß Lasttiere nicht zur Verwendung kommen konnten. Hier mußte eine große Zahl von Menschenkräften sich vereinigen, ähnlich wie beim Transport ägyptischer Kolosse und Blöcke. Da der Tempel- und Palasthügel entsprechend applaniert werden mußte, war die Zahl der verwendeten Pflastersteine und Quadern sehr groß. Endlich hatten die Lastträger den Architekten beim Bau behilflich zu sein. Mit הר ist nicht der Libanon gemeint. In der Nähe Jerusalems gibt es übergenug Steinmaterial. So stellt die sogenannte Baumwollgrotte östlich vom Damaskustor (die königlichen Höhlen bei Jos. B. 5, 4, 2) einen alten Steinbruch, vielleicht aus herodianischer Zeit, dar. Man trifft dort viele Blöcke, die fertiggemeißelt sind und nur noch auf einer Seite mit dem Felsen zusammenhängen. הר ist also irgendeine bestimmte Hügelgruppe bei Jerusalem. Die Zahlen 70000 und 80000 dürften stark übertrieben sein. Herodes hat nach Jos. A. 15, 11, 2 zum Tempelbau (der eigentlich nur $1^1/_2$ Jahre dauerte ib. n. 6) 10000 Arbeiter und 1000 Priester nebst 1000 Wagen zum Anfahren der Steine verwendet. Die Lastträger und Steinmetzen hatten die schwere Arbeit zu verrichten, das war der מס־עבד 9, 21, und darum rekrutierten sie sich aus den Resten der vorisraelitischen Bevölkerung (2 Chr 2, 16). Davon war der einfache, den Israeliten (v. 27. 28) auferlegte מס juridisch unterschieden. Die nähere Qualifizierung beider Fronarten entzieht sich unserer Kenntnis. — So läßt sich v. 27. 28 mit 9, 22 ungezwungen in Einklang bringen. 30 לשלמה ist Genetivumschreibung. Ein אשר davor wäre wünschenswert, aber nicht notwendig. BL setzen das Wort hinter המלאכה, wie in 9, 23. Hebr und Jos. A. 8, 2, 9 bieten 3300. Dafür B 3600 (שש mit Auslassung des ל), A Sh 3500, L 3700. Auch 2 Chr 2, 1. 17 hat 3600. נִצָּב heißt Aufgestellter, Aufseher und ist von נָצִיב Statthalter zu trennen. Letzteres ist 4, 19 und 2 Sam 8, 6. 14 richtig gebraucht. שרי הנ״ sind Oberaufseher. Man kann demnach nicht einfach 3600 sare han. dadurch gewinnen, daß man auf 180000 Mann (Holzhauer, Lastträger, Steinmetzen) für je 50 Mann einen Aufseher rechnet wie Wellh. (Komposition des Hexateuchs[3] 269). Dann wäre שרי unerklärt. Be denkt an die „Beamten der Kreisvögte“, d. i. שָׂרֵי הַנְּצִיבִים. Diese Auffassung ist abzuweisen. Denn erstlich bezeichnet der Genetiv nach שר immer die dem שר untergeordneten Personen, nicht seine Vorgesetzten, ferner wäre eine solche

Inspektion der auf wenigen Punkten konzentrierten Arbeit durch die 12 Vögte oder deren Vertreter nicht recht motiviert. Wir haben es hier mit Oberaufsehern zu tun. Nachdem die vorhergehenden Zahlen (v. 27. 28. 29) verdächtig sind, erweckt auch die hiesige Ziffer kein rechtes Vertrauen. Hier kann es sich nur darum handeln, zu untersuchen, in welchem Verhältnisse sich der spätere Diaskeuast diese verschiedenen Angaben zueinander gedacht hat. Am besten nimmt man die 150000 Heloten zum Ausgangspunkt und rechnet für je 50 Mann einen Aufseher und für je 5 Aufseher 1 Oberaufseher. So gewinnt man für beide die Gesamtzahl 3600 (B), und "שרי הנצ ist ein prägnanter Ausdruck für נצבים ושׂרי הנצבים. Die Oberaufseher allein waren zusammen 600, dafür stünde 9, 23 die ungefähre Zahl 550 (in Anbetracht der fortwährenden Schwankungen). Die 50-Teilung war auch sonst gebräuchlich 1 Sam 8, 12; II 1, 9; Dt 1, 15; Ex 18, 21. 25. — Die hebräische Zahl 3300 ließe sich — wiederum nur für Aufseher und Oberaufseher zusammen — gewinnen, wenn man von der Gesamtziffer 180000 für alle Beschäftigten ausginge. Nach dem ägyptischen Arbeitssystem (Inschrift des Ameni, Zeile 19) hatten je 5 Arbeiter 1 Vorarbeiter, den mr dw't. Unter 180000 wären also 30000 Vorarbeiter. Rechnen wir für je 10 Vorarbeiter 1 Aufseher, so gewinnen wir 3000 Aufseher, und wenn wir über je 10 Aufseher 1 Oberaufseher setzen, ergibt sich 300, also zusammen 3300. — Von der Wahrheit entfernt sich diese eventuelle diaskeuastische Abteilung schon deshalb, weil von den 30000 Israeliten immer nur 10000 arbeiteten und die Sklavenfron der 150000 kaum in derselben Weise wie die Arbeit der Israeliten organisiert war. Auch nach 2 Chr 2, 17b waren die Aufseher nur über die 150000 gesetzt. העשׂים kann man entweder auf העם oder auf die Aufseher beziehen und in letzterem Falle wie II 12, 12a statt von der eigentlichen Arbeitsverrichtung nur von der Bauunternehmung verstehen. Ähnlich auch I 11, 28.

31 BL haben eine andere Versordnung: 30. 32b, dann 6, 1, ferner 31. 32a. Doch kann die Disposition des Hebräischen beibehalten werden. אבני גזית gibt G *λίθους ἀπελεκήτους*, indem das *ā* in falscher Rücksicht auf 6, 7 später vorgesetzt wurde. Die Steine mochten am Tempel ähnliche Dimensionen gehabt haben, wie sie 7, 10 an den Fundamenten der Profanbauten erwähnt werden (8—10 Ellen Länge). An der jetzigen Klagemauer der Juden an der W-Seite der Tempelarea sind Quadern von 5 und

4 Meter Länge zu sehen, an der SW-Ecke der Umfassungsmauer sogar solche von 8 Meter Länge. Sie stammen zwar zunächst aus herodianischer Zeit, aber sicherlich geht mancher bis auf Salomon zurück. יקרות möchte man neben גדלות am liebsten mit „schwer“ wiedergeben. Doch ist dieser Bedeutungsgebrauch zu wenig belegt. Auch „selten“ würde gut passen, indem sich mit „groß“ durch ein Hendiadyoin die Übersetzung „von seltener Größe“ ergäbe. Cf. וקר Šafel im Assyrischen: selten machen, dezimieren. Mangels anderweitiger sicherer Deutung bleiben wir beim hergebrachten „kostbar“ und verstehen darunter eine seltene und darum kostbare Steinart, die von einem bestimmten Steinbruch stammte. Jos. A. 8, 3, 2 denkt an Marmor. Doch das ist, besonders wo es sich um Fundamente handelt, von denen allein unser Vers spricht, unwahrscheinlich, auch abgesehen von der anderweitigen Verwendung in 7, 9—11. Vergleiche im allgemeinen Jos. A. 8, 3, 2; 15, 11, 3; Bell. 5, 5, 1. ליסד bezeichnet hier nicht nur die eigentlichen Grundlagen des Tempels allein, sondern auch die Ebnung der von Salomon hergestellten Terrasse, die große Substruktionen erforderte, da der Tempelhügel gerade um den jetzigen heiligen Felsen, der den Brandopferaltar trug, abschüssig aufragt. Cf. zu 6, 36. Im Steinbruch wurde nicht nur das Herausbrechen, sondern auch die Adaptierung der Blöcke besorgt, durch welche erst die אבני גזית entstanden. Sie ist mit ויפסלו in v. 32 gemeint. Die Quadern legte man bei der Fundamentierung ohne Mörtel aneinander, wie es verschiedenorts jetzt noch zu sehen ist: an der Umfassungsmauer des Ḥarâm, am Phasaelturm, in Ruad (Arwad) und in Baʿalbek.

32 Im Worte והגבלים möchten viele Erklärer um jeden Preis die Gibliter aus der Welt schaffen. A Aquila haben das Richtige, *καὶ οἱ Βίβλιοι*, dagegen B *καὶ ἔβαλαν αὐτούς*, L *καὶ ἐνέβαλον αὐτούς*. Auch Vulg richtig Giblii. Winckler (Geschichte Israels 2, 261, Anm. 3) liest הַגְּבָלִים als Plur. von جَبَل Berg, etwa „sie bearbeiteten die Felsen“. Allein das Appellativ גֶּבֶל Berg ist weder im Hebräischen noch in einer der gleichzeitig lebenden semitischen Sprachen nachzuweisen, abgesehen etwa vom Eigennamen גֶּבֶל, sowie גֶּבֶל. Winckler beruft sich auf Ez 27, 4 גבוליך. Wenn dies wirklich verderbt ist und ein Verbum zugrunde liegt, so würde man besser „sie formten dich“ übersetzen wie جَبَلَ. – Syr Targ sahen in diesem Worte ein hebräisches Äquivalent von אַרְגּוּבְלָא Steinhauer,

wozu assyr. pargullu, ein Handwerksname (neben naggaru Schreiner auftretend) gestellt wird. The las וַיְגַבְּלוּם denominativ von גְּבוּל, das nach Ez 43, 13. 17. 20 auch „Rand" bedeuten soll, also „und sie versahen sie mit Rändern" wie die bekannten fugengeränderten Quadern am herodianischen Tempel. Doch bedeutet das angezogene Wort wegen Ez 40, 12 eher Gitter, Einfriedigung. Gezwungen ist Klo's präsentische Übersetzung: „und sie kanten sie gegeneinander ab", etwa von der Bedeutung Grenze, Kante ausgehend. Am besten bleibt man beim Namen Gibliter, d. i. Bewohner von Gebal, jetzt Dschebail, 6 km nördlich vom Nahr Ibrahim, ca. 30 km nördlich von Beirût, ägyptisch Kupni, assyrisch Gubli, Gubla. Man könnte auch הַגִּבְלִים punktieren, doch variieren u und i gern in geschlossener Silbe wie Lubnân und Libnân in der jetzigen Aussprache. Die Stadt bildete ein eigenes Königreich, das von Tyrus politisch nicht abhing; darum sind hier die Gibliter neben den Untertanen Hirams parallel gestellt. Sie waren nach Ez 27, 9 tüchtige Schiffsbaumeister, verstanden demnach trefflich die Bearbeitung des Holzes. Es ist überflüssig, mit Sta-Schw das Wort als ein zum Appellativ herabgesunkenes Nomen proprium aufzufassen, wie etwa „Bohémien" oder „Schweizer" (zur Bezeichnung von trefflichen Holz- oder Steinarbeitern). וַיְפַסְּלוּ kann sowohl von Steinen (Ex 34, 1) als von Holz verstanden werden. Denn nach Jes 40, 20 kann פֶּסֶל von Holz sein. Beides ist hier gemeint. Die Holzbearbeitung geht vielleicht besonders auf die Gibliter, die der Steine auf die Leute Salomons und Hirams. Die בנים sind von den v. 29 חֹצְבִים genannten Steinbrechern verschieden und leisten die feinere Arbeit, d. i. die genauere Formierung und Adaptierung der im Steinbruch gewonnenen und auch zugemeißelten (wie jetzt in den „königlichen Höhlen" v. 29) Blöcke. Dazu sowie zum genauen Zuschneiden des Holzes war bereits feinere mathematische Berechnung sowie eine gewisse Beherrschung des Bauplanes nötig. Der Vers redet also von eigentlichen Bauleuten בַּנָּיִם, sowohl untergeordneter als auch höherer Art, d. i. vom architektonischen Berufspersonal, welches aus Israeliten, Untertanen Hirams und Leuten aus Gebal bestand. V. 27—30 handeln hingegen von dem Arbeitspersonal ohne fachmännische Bildung. Die durch וַיְפַסְּלוּ ausgedrückte Adjustierung des Baumaterials wurde nach 6, 7 (cf. Jos. A. 8, 2, 9) außerhalb des eigentlichen Bauplatzes vorgenommen. וַיְכִינוּ ist zusammenfassend. Durch Meißeln und Zuschnitzen richteten die Bauleute alles so her, daß der eigentliche

Bau nachher größtenteils nur in der Zusammenfügung der Stücke bestand. Statt לבנות הבית hat B A *τρία ἔτη*, L *τρισὶν ἔτεσιν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ οἴκου*. Dies ist ein aus 6, 1 und 5, 15. 16 erschlossener Zusatz: Der Tempelbau begann im 4. Jahr. Die Gesandtschaft Salomons an Hiram schließt sich scheinbar an die Gratulation Hirams zur Thronbesteigung, als ob die Vorarbeiten damals gleich begonnen hätten. Doch war solch ein zeitliches Vorgreifen nicht nötig. Die ersten Arbeiten am Tempelhügel konnten mit dem Holzfällen am Libanon und der Erschließung der Steinbrüche gleichzeitig im 4. Jahr begonnen haben. Die ersten drei Jahre hatte Salomon mit der Konsolidierung seines Reiches genug zu tun. Allerdings sind die Vorbereitungen zum Bau aus dem Rahmen des Kap. 6 im Hebräischen hinausgedrängt. Doch dies hat nur stilistisch-ästhetische, nicht chronologische Gründe: Der eigentliche Tempelbau soll recht effektvoll hervortreten. Letzteres ist im Griechischen bei der Ordnung 6, 1 und 5, 31. 32a und 6, 37. 38 und 6, 2 usw. weniger der Fall. Wenn schon einmal von 5, 17 an und besonders v. 27 ff. von den Vorbereitungen zum Tempelbau in so detaillierter Weise die Rede ist, so war es das einzig Logische, alles diesbezügliche, also auch 5, 31. 32, vor dem eigentlichen Tempelbaubericht abzutun. Wir halten deshalb die hebräische Stellung von 5, 31. 32 vor 6, 1 als die ursprüngliche fest. Nachdem sich Salomons Architekten größtenteils aus Phöniziern rekrutierten, kann man nach Berührungspunkten des salomonischen Baues mit phönizischen Monumenten mit Recht fahnden. Von ägyptischen Künstlern schweigt der Text. Doch hat Eupolemos bei Eusebius praeparatio evang. 9, 34 die Nachricht erhalten, Salomon habe sich wegen der Werkleute auch an den ägyptischen König *Οὐαφρῆς* gewendet.

Literarkritisches zu Kap. V. Der erste Abschnitt 5, 1—8 hat mancherlei Wandlungen durchgemacht. Zunächst ist klar, daß die Verse 7. 8 die natürliche Fortsetzung der Vögteliste in Kap. 4 bilden. Daran schließen sich ideell v. 2. 3. Der nach der Mitte von Salomons Regierung entstandene Katalog der Präfekten enthielt gewiß auch Angaben darüber, wieviel diese zu liefern hatten und für wen am Hofe die Lieferungen bestimmt waren. Ebenso fehlte die Bemerkung nicht, daß auch die königlichen Rosse mit versorgt werden mußten. Also war der Inhalt von 7. 8. 2. 3 in der Vögteliste gewiß vorhanden. Die jetzige Verarbeitung ist in v. 7. 8 einigermaßen weitschweifig und entspricht weniger der

Trockenheit früherer Aufzählungen. Wir können deshalb in 7. 8. (2. 3) ein Eingreifen des R annehmen. Er mag aus eigenem v. 5 dazu gefügt haben. Ein Rückblick auf die glücklichen Verhältnisse Israels und Judas sollte zum Schluß der Idee wehren, daß das Volk von den Vögten ausgesogen wurde. Daran schloß sich v. 1, ebenfalls aus der Feder des R. Er paßt sehr gut als Überleitung zum folgenden Abschnitt 9—14 und sieht wie eine ad hoc von R verfaßte Klammer aus. Die übertreibende Auffassung der Freundschaft Salomons mit den Nachbarfürsten fordert spätes Entstehen. Somit war durch R hinter 4, 18 (v. 19 stand ursprünglich hinter v. 13) 5, 7. 8. 2. 3. 5. 1 angefügt worden. — Sodann kam Rj über den Text. Von ihm stammen 4, 20 und 5, 4. V. 4, 20 wurde von ihm an der Stelle hinter 4, 18 (cf. S. 85 f.) deshalb eingeschaltet, um einer ungünstigen Idee über die Lage des Volkes sobald als möglich beim Leser vorzubeugen. Der Inhalt von 4, 20 ist die Potenzierung von 5, 5. Das phäakische Wohlleben gehört einem späten Gedankenkreise an, in welchem Salomon bereits als höchstes Ideal eines Königs galt. 5, 4 verrät sich als spät nicht nur durch die Erwähnung von Thapsakus, sondern auch durch den Gebrauch von עבר הנהר, der zwar im Assyrischen schon vor dem Exil gang und gebe war, aber in Juda sich doch erst im und nach dem Exil zur Zeit des Rj einbürgern konnte. Das erstemal ist die Phrase sicher ursprünglicher Textbestand. Mag auch die geographische Bezeichnung von מתפסח an mit der Hexapla als späterer Einschub gefaßt werden, das Urteil über den Vers ändert sich damit nicht. Nun ist der Inhalt desselben ganz parallel zu 5, 1. Man begreift nicht, weshalb ihn Rj hier hinzugefügt hätte. Wahrscheinlich stand er anfänglich hinter 9, 14, um die universelle Bedeutung von Salomons Weisheit zu verdeutlichen. In diesem Stadium sah also der Text folgendermaßen aus: 4, 20; 5, 7. 8. 2. 3. 5. 1 und hinter 9, 14 noch 5, 4. — Ferner kam (eventuell schon vor Rj) kraft Ideenassoziation mit 5, 8 von anderswo die Bemerkung 5, 6 über die Wagenrosse und Reiter hinzu. Sie stand ursprünglich hinter 10, 26, wo sie sehr gut paßt. So ist die Möglichkeit gewonnen, in 10, 26 die unbequeme Notiz über die Reiter zu streichen (eine Dittographie aus dem ehemals folgenden 5, 6). Zur Versetzung von 5, 6 aus Kap. 10 ist der analoge Fall von 3, 1b zu vergleichen (ursprünglich hinter 5, 14), sowie von 9, 16. 17a. Umgekehrt geriet 5, 1a, wie G 10, 30 lehrt, in manchen Textausgaben ins Kap. 10. Der Vers 5, 6 stand

bei seinem Eindringen nach Kap. 5 vielleicht hinter v. 8. So ergab sich die Ordnung: 4, 20; 5, 7. 8. 6. 2. 3. 5. 1; 5, 4. Dann muß in manchen Handschriften irgend eine Katastrophe über den Text gekommen sein, so daß 4, 20 und 5, 6. 5. 1 ausfielen. In die Lücke, wo v. 1 stand, rückte 5, 4 von seinem Platze hinter 5, 14. So ergab sich 5, 7. 8. 2. 3. 4, also jene hebräische Vorlage, welche G übersetzt hat (4, 20; 5, 6. 5. 1 fehlen in G). In anderen Handschriften blieben zwar alle Verse stehen, gerieten aber in die jetzige ungeschickte Kombination, wie sie im Hebräischen vorliegt. Die Inversion ist erst sehr spät eingetreten, oder die ursprüngliche Ordnung hat sich wenigstens in manchen Rezensionen sehr lange gehalten und konnte noch in G übergehen. - Ein anderer griechischer Übersetzer hat dann auch das Hebräische in der invertierten Ordnung übertragen. Es liegt G 2, 46 a ff. vor.

Das Stück 9—14 handelt von Salomons Weisheit in einem weit weniger nüchternen und mehr idealisierten Tone als 3, 4 ff. Es ist nicht mehr die richterliche Weisheit, sondern die heitere Lebensphilosophie, die hier am König gerühmt wird. Daß Salomons hohe Begabung sich auch auf rein theoretischem Gebiete betätigte, soll nicht geläugnet werden. Aber ein Volk, das an den Lasten seines Herrschers so viel zu tragen hatte, wird sich zunächst für seine Regierungstätigkeit, weniger für dessen Sport und Liebhabereien interessiert haben. Erst die spätere Zeit, welche auch nach Salomon auf treffliche, ja noch trefflichere Regierungen zurückblicken konnte (Asa, Josafat), suchte unwillkürlich an Salomons Gestalt nach einem hervorstechenden Punkt, einer Besonderheit, die ihn, den reichen und berühmten König von Gesamtisrael, über das Niveau seiner Nachfolger und jeglichen Vergleich mit ihnen erhob. Man fand in der Tradition diesbezüglich Salomons theoretische Weisheit und malte sie nun im Volksmund gehörig aus, indem man sie in echt patriotischer Weise über die Leistungen anderer Völker pries. Aus diesem Milieu heraus ist 9—14 zu beurteilen. — So ergibt sich ohne weiteres eine ziemlich späte Entstehungszeit. Die Geschichte der Königin von Saba 10, 1 ff. wird zu derselben ursprünglichen Schrift gehören. In beiden Stücken haben wir ein Sediment der Volksüberlieferung, welche ein Autor schriftlich fixierte. An 5, 9—14 schloß sich vielleicht direkt 10, 1 ff. Ob R in 5, 9—14 eingegriffen hat, läßt sich nicht konstatieren. Er setzte den Abschnitt vor den folgenden, um den Tempelbau als Ausfluß salomonischer Weisheit hinzustellen.

Die Erzählung 15—26 zeichnet sich durch eine gemütliche Breite und das Streben nach Glorifizierung Salomons aus. R hat hier deutliche Spuren seiner Arbeit hinterlassen. V. 18 ist deuteronomistisch (הניח), v. 19 enthält eine Beziehung auf die David gegebene Weissagung wie 2, 4b; 8, 15ff. und verrät dadurch den zusammenfassenden, nach Übersichtlichkeit und Generalisierung strebenden Standpunkt des R. V. 21 blickt auf 3, 9 zurück und dient gleich 26a dem Zwecke, den Bau des Tempels als Folge salomonischer Weisheit darzutun wie die Einlage 9—14. Das Erzählte ist im übrigen durchaus glaubwürdig und natürlich. Die gemütliche, weit ausholende dialogisierende Form geht wohl überhaupt auf R und kaum auf die nüchternere alte Quelle zurück. — Das Stück 27—30 enthält Angaben über die Holzhauer, Lastträger, Steinmetzen und Oberaufseher, so daß (in Rücksicht auf die Unteraufseher) die Zahl 3600 (B) nicht ohne weiteres als $^1/_{50}$ von den v. 27. 29 angeführten Ziffern aufgefaßt werden kann (gegen We). Die Verse stammen aus einer gemeinsamen Quelle. Besonders 27. 28 sind beachtenswert, weil dadurch ein scheinbarer Gegensatz zu 9, 22 geschaffen ist. V. 29. 30 gehören eng zusammen, wie der Anschluß durch לבד in v. 30 ausweist. Doch muß in der alten Quelle, aus der beide Verse stammen, auch etwas Näheres über die Holzgewinnung am Libanon gestanden haben, d. i. wir haben derselben auch 27. 28 zuzuteilen. V. 31 ist einerseits mit v. 29. 32 ideell verbunden, zeigt aber andererseits auch große Verwandtschaft mit 7, 9. 10. 11, die zum alten Baubericht gehören. War nun im letzteren etwas über das Steinmaterial der Profanbauten und zwar in der ausführlichen Weise von 7, 9ff. zu lesen, so erwartet man, daß ebendort auch diesbezügliche Bemerkungen betreffs des Tempels nicht fehlten. 6, 7 enthält darüber viel zu wenig und kann 7, 9—11 nicht aufwiegen. Wir schließen darum mit Recht, daß v. 31 aus dem Tempelbaubericht stammt, nur ist die Notiz von R verkürzt worden, da sie gegenüber 7, 10. 11 ungenau klingt. Denn an letzterer Stelle wird genau zwischen den großen Quadern der Fundamentierung, den אבנים גדלות (zum Überfluß werden sogar nähere Maße angegeben), und den darüber gelegten kleineren Blöcken כמדות גזית unterschieden. Beide Arten sind יקרות. Dagegen erfahren wir 5, 31 nur von der ersten Sorte, und doch bestanden die oberen Steinlagen der Tempelmauern ebenfalls aus kleineren Quadern. V. 31 spricht also nur von der Fundamentierung und schweigt vom Material der

Mauerung. Wir führen diese Ungenauigkeit auf R zurück. Dieser befliß sich hier, wo Notizen über das gesamte Steinmaterial des Tempels hätten aus der Quelle angeführt werden sollen, einer übermäßigen Kürze. — Auch v. 32 gehört wenigstens dem Inhalt nach zum Baubericht, da vom Behauen der eben besprochenen Steine die Rede ist. Die Holzstämme von v. 32 führen uns wieder auf v. 28, die Bearbeitung der Blöcke auf v. 29b. Es ist also der ganze Abschnitt 27—32 dem Baubericht entnommen und von R modifiziert. Die Zahlen sind durch spätere Abschreiber übertrieben. Eine wahrscheinliche Schätzung läßt sich kaum anstellen. — Nachdem wir nun schon von v. 27 an den Baubericht sprechen lassen, können wir wohl annehmen, daß auch der historische Kern von 15—26 dahin gehört. R hat ihn zu Ehren Salomons frei erweitert und durch die Form der direkten Rede belebt (cf. die deuteronomisierten Verse 18. 19).

Kap. VI. **Der Tempelbau.**

Schon 5, 1—8 hätte entgegen dem Hebräischen die ursprünglichere Disposition der Verse hergestellt werden können. Hier ist sie zum Verständnis des Textes unbedingt nötig. Sie lautet: 1. 2. 19. 17. 20a. 3. 4. 9. 15. 16. 18. 29. 21. 20b. 21 Schluß. 22. 30. 23a. 26. 23b. 24. 25. 27. 28. 31. 32. 33. 34. 35. 5. 6. 8. 10. 36. 11—13. 14. 7. 37. 38.

1 Im Jahre 480 nach dem Auszug der Israeliten aus dem Ägypterland, im 4. Jahre, im Monat Ziw, das ist der 2. Monat, der Regierung Salomons über Israel, baute er Jahve das Haus. 2 Und das Haus, welches König Salomon Jahve errichtete, hatte 60 Ellen Länge, 20 [Ellen] Breite und 30 Ellen Höhe. 19 Und zwar ließ er einen Hinterraum drinnen im Haus im Innersten herstellen, um dort die Bundeslade Jahves unterzubringen. 17 40 Ellen betrug das Haus, nämlich der Hauptraum, vor dem [Hinterraum]. 20a Und ( ) der Hinterraum selbst hatte je 20 Ellen Länge, Breite und Höhe ( ). 3 Die Vorhalle aber vor dem Hauptraum des Hauses hatte 20 Ellen Länge, der Breite des Hauses vorgelegt, [sowie] 10 Ellen Breite, [der Länge] des Hauses vorgelegt. 4 Und er brachte am Hause Fenster mit engen Jalousien [?] an. 9 Nachdem er so das Haus fertiggebaut, deckte er das Haus in Gestalt von Vertiefungen und Reihen [?] mit Zedernstämmen.

15 Dann verbaute er die Wände des Hauses im Innern mit Zedernbohlen. Vom Fußboden des Hauses bis zu den Balken *der Decke zog er innen Holz drüber und belegte den Fußboden des Hauses mit Dielen von Kiefernholz. 16 Auch verbaute er [die] 20*

Ellen an der Hinterseite des Hauses mit Zedernbohlen vom Fußboden bis zu den Deckbalken *(), drinnen im Hinterraum — im Allerheiligsten. 18 Folglich war Zedernholz am Haus zu innerst [angebracht] (), alles war zedern, kein Stein war sichtbar. 29 Und an allen Wänden des Hauses rundum ließ er () Schnitzwerk in Gestalt von Keruben, Palmen und Blütenknospen einschneiden,* am *innersten Raum sowohl wie am Außenraum.*

21 Drauf überzog Salomon das Haus zu innerst mit gepreßtem Gold und zog [einen Vorhang] durch eine *goldene* Kette *vor dem Hinterraum (). 20b Dann* fertigte *er einen Altar aus Zedernholz 21* (Schluß) *vor dem Hinterraum und überzog ihn mit Gold. 22 Desgleichen überzog er das ganze Haus mit Gold, das ganze Haus durchaus (). 30 Auch den Fußboden des Hauses überzog er mit Gold, im innersten Raum sowohl wie im Außenraum.*

23a Und er fertigte im Hinterraum 2 Kerube aus Oleasterholz. 26 Die Höhe des einen Kerubs betrug 10 Ellen. Ebenso war der andere Kerub, 23b 10 Ellen war seine Höhe. 24 5 Ellen [maß] der eine Flügel des Kerubs und 5 Ellen der andere Flügel des Kerubs, 10 Ellen von einem Ende seiner Flügel zum andern. 25 Und 10 Ellen maß der zweite Kerub. Beide Kerube hatten einerlei Maß und einerlei Schnitt. 27 Und er stellte die Kerube mitten im innersten Hause auf, so daß sie ihre *Flügel ausbreiteten, wobei der Flügel des einen die Wand berührte, während der Flügel des andern Kerubs die andere Wand berührte und ihre Flügel nach der Mitte des Hauses zu einander berührten. 28 Und er überzog die Kerube mit Gold.*

31 Für den *Eingang zum Hinterraum fertigte er* die Türeinfassung aus Oleasterholz, fünfeckig. *32 Sodann zwei Türflügel aus Oleasterholz, brachte darauf Schnitzwerk in Form von Keruben, Palmen und Blütenknospen an und überzog es mit Gold, und zwar brachte er plattgeschlagenes Gold über den Keruben und Palmen an. 33 Ebenso ließ er es am Eingang zum Hauptraum machen, nämlich eine Türeinfassung aus Oleasterholz,* aber viereckig. *34 Und dazu zwei Türflügel aus Kiefernholz, jeder Türflügel hatte je zwei drehbare Blätter. 35 Auch ließ er Kerube, Palmen und Blütenknospen darauf schnitzen und zog dünngeschlagenes Gold über die Gravierung.*

5 Ferner errichtete er an der Mauer des Hauses einen Seitenbau, rings um die Mauern des Hauses, rings um Hauptraum und Hinterraum und brachte rundum Stockwerke an. 6 Das untere Stockwerk *hatte 5 Ellen in der Breite, das mittlere 6 und das obere 7 Ellen. Er hatte nämlich Absätze rings am Hause draußen an-*

gebracht, um nicht in die Mauern des Hauses eingreifen zu müssen.
8 Der Eingang zum unteren *Stockwerk befand sich an der rechten Seite des Hauses und* auf Wendeltreppen *[?] stieg man ins mittlere Stockwerk und vom mittleren ins dritte.* *10 Und zwar baute er die* Stockwerke *am ganzen Haus in einer Höhe von [je] 5 Ellen und verkleidete die [Stockwerke] des Hauses mit Zedernholz.* *36 Dann baute er die innere Vorhofmauer [bestehend aus] drei Reihen behauener Steine und einer Reihe von Zedernbohlen.*

11 Und das Wort Jahves erging an Salomon also: *12 Was dieses Haus betrifft, das du eben erbauest [so wisse], wenn du in meinen Satzungen wandelst, meine Rechtsforderungen ausführst und alle meine Gebote beobachtest, indem du darin wandelst, so will ich an dir mein Wort erfüllen, das ich deinem Vater David gegeben.* *13 Und ich werde inmitten der Israeliten wohnen und mein Volk Israel nicht verlassen.*

14 So baute denn Salomon das Haus und vollendete es.
7 Beim Bau des Tempels verwendete man Steine ( ) aus dem Steinbruch. Hämmer und Beile, [überhaupt] eiserne Werkzeuge hörte man während des Tempelbaues nicht. *37 Im 4. Jahre ward der Grund zum Tempel Jahves gelegt im Monde Ziw.* *38 Und im 11. Jahre im Monde Bul (das ist der 8. Monat) war das Haus fertig nach allen seinen Stücken und Plänen — er hatte sieben Jahre daran gebaut.*

Chronologische Einleitung. **1** B om 1b d. i. ויבן usw. BL haben die Ordnung 6, 1 und 5, 31. 32a und 6, 37. 38 und 6, 2 usw. Da in 6, 37. 38 schon von der Vollendung des Hauses gesprochen wird, passen die Verse nicht vor 6, 2. Sie sind also nicht in B, sondern im Hebräischen am richtigen Platz. Betreffs 5, 31. 32a cf. zu 5, 32 S. 113. Die hebräische Ordnung ist festzuhalten. Eine andere Frage ist, ob 6, 1a dem alten Baubericht angehört. Hier wird חדש gebraucht, dagegen 6, 37. 38 ירח. Letzteres ist älter, wenigstens erscheint חדש fast ausnahmslos in späteren Datierungen (cf. aber ירח in Zach 11, 8). 6, 1a mag darum Einfügung des R sein, während 6, 37. 38 der Quelle angehört. Denn ein und derselbe Schriftsteller hätte beidemal für „Monat“ dasselbe Wort gebraucht. Sicherlich hat der alte Baubericht bei seiner Nüchternheit die Datierung nur einmal, d. i. 6, 37. 38, angeführt. Den alten Namen Ziw entnahm R der Quelle (aus 6, 37). Dabei bleibt es noch zweifelhaft, ob bereits R die Jahre vom Auszug aus Ägypten hinzufügte. — Über 6, 1b kann man verschieden urteilen. Die Worte

können ebenfalls von R stammen, so daß der Tempelbaubericht erst mit v. 2 einsetzt. In B gerieten sie bei der Verstellung in Wegfall. — Hebr., L, S, Aq, Sy bieten 480, B A Sh 440, Jos. A. 8, 3, 1 592. Alle diese Ziffern sind unzuverlässig. Insbesondere ist die abgerundete Zahl 480 verdächtig und scheint auf bloßer Spekulation zu beruhen. Man rechnete nämlich seit der offiziellen Aufhebung des Exils im ersten Jahre des Kyros (2 Chr 36, 22), d. i. 538—537, zurück bis zum Auszug aus Ägypten zweimal 480 Jahre, d. i. zwei Gruppen von zwölf Generationen à 40 Jahre, so daß der Tempelbau in der Mitte steht. Wenigstens ergeben die jetzigen Regierungszahlen der judäischen Könige mit Einschluß von 36 Jahren Salomons (die ersten 4 Jahre in Abzug gebracht) 430 Jahre. Dazu sind 50 Jahre Exils von 587 bis 537 zu rechnen, somit im ganzen 480 Jahre. Dasselbe künstliche System eines späteren Diaskeuasten liegt in der Summe der israelitischen Regierungszahlen, welche die Hälfte von 480, d. i. faktisch 241, ergeben. Die Differenz von einem Jahre ist vielleicht auf eine zufällige spätere Erhöhung einer Ziffer um 1 zurückzuführen (cf. Chronologie). Diesen künstlichen Rechnungen gegenüber erscheint also die hiesige Zahl 480 a priori unzuverlässig. Man darf überhaupt zweifeln, ob R, welcher 6, 1 a verfaßte, zwei Datierungen gebraucht hat (nach Salomon und dem Auszug aus Ägypten). Wahrscheinlich ist letzterer Ansatz mit den 480 Jahren eine späte Glosse. Andernfalls müßte man die Ziffer aus einer ursprünglichen und verläßlicheren entstanden sein lassen. Setzen wir 4 Salomon auf ca. 969, so ergibt sich 969 + 480 = 1449, nach B A Sh 969 + 440 = 1409, nach Jos. 969 + 592 = 1561 als ungefähres Datum des Exodus. Alle diese Ansätze sind wohl zu hoch. Das Wahrscheinlichste bleibt der Auszug Israels aus Ägypten unter einem Nachfolger Ramses' II ca. zwischen 1230—1200. Vor allem wird man über Ex 1, 11 nie hinauskommen. Die beiden Städte Pitom und Ra'amses sind von Ramses II erbaut. Wenigstens haben Navilles Ausgrabungen (1883) keinen vernünftigen Zweifel daran aufkommen lassen, daß Tell el Mashuṭa das alte Pitom repräsentiert und von Ramses II angelegt ist. Die Ramsesstadt ist bisher zwar nicht mit Sicherheit identifiziert, kann aber auch nur eine Gründung desselben Pharao sein. Also muß die am traditionellen Exodus beteiligte Partie der Israeliten unter Ramses II noch in Ägypten geweilt haben, und der Auszug ist erst nach dessen Tode (Ex 2, 23) anzusetzen, d. i. nach ca. 1234 (Ramses II 1300—1234

nach Ed. Meyer, Ägypt. Chronologie, 68). — Dazu stimmt ungefähr die sonstige Chronologie, sobald man den Beginn der ersten babylonischen Dynastie mit Hommel OLZ 1909, 3, 108ff. (auch Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I², 2) auf ca. 2060 annimmt. Dann regierte Ḥammurabi ca. 1958—1915. Setzen wir die Begebenheit Gen 14 (Zug Ḥammurabis nach Palästina) auf ca. 1920. Abraham kommt mit 75 Jahren (Gen 12, 4) nach Kanaan. Geben wir ihm in Gen 14 80 Jahre. Als er 100 Jahre alt war, wurde Isaak geboren, also ca. 20 Jahre nach Ḥammurabis Einfall (Gen 17, 1. 17; 21, 5). Bis zur Geburt Jakobs verflossen weitere 60 Jahre (Gen 25, 26). Jakob kommt mit 130 Jahren nach Ägypten (Gen 47, 9). Joseph wird mit 30 Jahren Vizekönig (Gen 41, 46), nach 9 Jahren, d. i. im 2. Jahr des Hungers (Gen 45, 6), also im 39. Josephs, kam Jakob nach Gosen. Joseph wurde im ganzen 110 Jahre alt, also verflossen von Jakobs Ankunft bis zum Tode Josephs 71 Jahre (Gen 50, 22). Darnach blieben die Israeliten 400 Jahre in Ägypten (Gen 15, 13). Es ist wenigstens erlaubt, diese Periode vom Tode Josephs an zu rechnen. So erhalten wir 20 + 60 + 130 + 71 + 400 = ca. 680 Jahre, also 1920 — 680 = 1240 als Datum des Exodus. Das ist bei den ungefähren summarischen Angaben eine ganz gute Übereinstimmung mit Ex 1, 11. Für die ägyptische Knechtschaft steht noch Ex 12, 40 (430 Jahre) zur Verfügung, man kann also eventuell mit der Ḥammurabidynastie weiter zurückgehen. — Ferner gehört hierher die Reihe der Priester 1 Chr 5, 30—34. ʿAzarja, Sohn des Ahimaas, fungierte ca. seit 950, d. i. um die Mitte Salomons (cf. zu I 4, 2). Von ihm inkl. bis Aaron exklusive zurück werden 12 Priester nacheinander aufgezählt. Setzen wir den Anfang des Priestertums auf ca. 1220, so kommen wir mit 12 Generationen zu je 25 Jahren auf 1220 — 300 = 920, d. i. das Ende ʿAzarjas, was zu seinem Amtsbeginn ca. 950 gut paßt. Wir geben zu, daß Generationen ausgelassen sind, aber nur die eine oder andere. Jos. A. 20, 10 rechnet von Aaron bis zum Tempelbau 13 Priester (d. i. bis Sadok), also bis auf ʿAzarja, den Enkel Sadoks, inklusive 15 Priester. Von 920 bleiben bis 587 noch 333 Jahre übrig, und diese werden 1 Chr 5, 35—41 durch 10 Generationen ausgefüllt. Auch hier sind manche ausgefallen (so Jojada II 11, 4; Zekarja 2 Chr 24, 20; Urija II 16, 10), aber in Anbetracht der Ziffer 333 gewiß nur wenige. Josephus kennt (a. a. O.) seit Sadok bis zum Exil 18, also seit ʿAzarja exklusive 16 Priester, die demnach bei einer Gesamtdauer von 333 Jahren

durchschnittlich nicht einmal 21 Jahre fungiert hätten. Die Ansetzung des Exodus nach Ramses II wird also auch durch die Hohepriesterreihe dringend nahegelegt. — Die Israel-Stele Merneptaḥs (Br 3, 617) zwingt nicht dazu, mit dem traditionellen Auszug aus Ägypten über Ramses II zurückzugehen. Zwar wird dort die Niederlage von Tehenu (Libyen), Ḫeta, Kanaan, Askalon, Gezer, Jenoʿam, Israel und Ḫaru Palästina?) der Reihe nach gemeldet. Das beweist höchstens, daß damals, im 3. Jahre Merneptaḥs (Br 3, 629 ff.), ein Teil Israels bereits irgendwo in Palästina saß, was anstandslos zugegeben werden kann. In den Tell el Amarna-Briefen erscheint vielleicht in Palästina der Name Šamḫuna = Simeon (?) (W 220, 4; K 225, 4), ebenso Ašer (?) unter Ramses II (W. M. Müller, Asien und Europa 236). Nach 1 Chr 7, 24 hat das Geschlecht der Efraimiten die beiden Bet Ḥoron gebaut, was wegen Jos 10, 11 von der Zeit vor dem Exodus verstanden werden muß. — Die Ḫabiri, welche während der Tell el Amarna-Periode in Palästina eindringen, sind keineswegs notwendig mit den Israeliten des Exodus identisch, ja es ist durchaus nicht sicher, ob überhaupt der Name עִבְרִים vorliegt. Die Vokalisierung spricht für das Gegenteil. Ḫabiri läßt sich mit *Ἑβραῖος* nicht gut in Einklang bringen. Eher ist damit Hebron in Verbindung zu bringen, zumal es früher Ḳirjat arbaʿ hieß (Jud 1, 10). Cf. Prášek, On the question of the Exodus, Expository Times XII (1900) S. 205 ff. und zu einer früheren Datierung des Auszugs Miketta, Der Pharao des Auszuges, Freiburg 1903, samt der dortigen Literatur, sodann Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten, Straßburg 1904. Ohne neue, Epoche machende Funde und ohne genaue Festlegung der außerbiblischen Chronologie läßt sich absolute Sicherheit in der Frage nicht erwarten. — Zu זִו vgl. assyr. zimu von זום glänzen. Die phönizische Form ist זִיו. Von den elf inschriftlich bekannten altkanaanäischen Monatsnamen kommen vier in der Bibel vor. Sie entsprechen fixen Jahreszeiten wie אָבִיב (Blüte Ex 12, 2; 13, 4) und אֵתָנִים (immerwährende Bäche I 8, 2). Die Erklärung „das ist der 2. Monat“ stammt von R. Sie supponiert den Jahresanfang im Frühjahr. Hingegen war bis zum Exil der Jahresanfang im Herbst gebräuchlich. R, der unmittelbar am Anfang des Exils schrieb, da der babylonische Kalender mit dem Nisananfang noch nicht eingebürgert war, setzt die Monatsvergleichung zum Nutzen der späteren Leser hinzu. Ganz entsprechend der Jahreszeit beginnt Salomon den Tempelbau nach der Regenperiode ca. Ende April oder Anfang Mai.

Der Rohbau. 2 Hinter 20 B add ἐν πήχει = בְּאַמָּה. Dies oder אמה allein (so Mss) kann eingefügt werden. Statt 60 : 20 : 30 bietet B L 40 : 20 : 25, was schon wegen v. 17 unannehmbar ist. Betreffs der Elle läßt sich nur folgendes konstatieren: a) Die Ägypter kannten eine größere Elle zu 527 mm à 28 Finger und 7 Handbreiten und eine kleinere zu 450 mm à 24 Finger und 6 Handbreiten. b) Die Assyrer und Babylonier hatten eine kleinere zu 495 mm und eine größere „königliche" zu 550 mm. Die Unterabteilungen waren anders. c) Auch von der hebräischen Elle kennen wir als Unterabteilungen Finger, Handbreiten und Spannen. Vielleicht war ihre Anzahl wie bei den Ägyptern. d) Es existierten auch bei den Hebräern zwei Ellen. Denn Ez 40, 5; 43, 13 kommt eine längere Elle vor, welche einer kürzeren + 1 Handbreite gleich ist. Man wäre also geneigt, sie wegen dieser Analogie den ägyptischen Maßen 527 mm respektive 450 mm gleichzusetzen. e) Allein zu Ta'anak fand man an den Ziegeln die Länge 49 cm respektive 55 cm (Benzinger, Archäologie[2] 190), also die beiden babylonischen Ellen. Diese sind vielleicht auch späterhin in Palästina gebräuchlich gewesen. f) Salomons Tempel war nach 2 Chr 3, 3 im „alten Maß" gebaut. Zu Ezechiels Zeit war die kleinere Elle gebräuchlicher. Die größere wird bei ihm durch die kleinere erklärt. Diese größere war also damals veraltet. Ezechiel wollte seinen Tempel nach der größeren, d. i. der salomonischen, gebaut wissen. Der Ausdruck Ez 40, 5; 43, 13 „Elle und Handbreite" scheint auf das ägyptische Maß hinzudeuten[1]). Die babylonische größere Elle läßt sich nicht in gleicher Weise bestimmen. Andererseits sind aber auch babylonische Einflüsse in Palästina zu konstatieren. Deshalb läßt sich die Frage nach der Länge der hebräischen Elle nicht mit Sicherheit lösen. Mommert setzt die Elle gleich 33 resp. 39 cm (Topographie des Alten Jerusalem II 189). Dies ist entschieden zu wenig. Der Schaubrotetisch war nach Ex 25, 23 $1\frac{1}{2}$ Elle hoch. Das ergäbe nach Mommert die Höhe von nur ca. 495 resp. 585 mm! Nach ägyptischem Maß dagegen 790 mm, nach babylonischem 825 mm, beides unseren Haustischen ganz entsprechend. Jedenfalls liegt, wie dieses Beispiel vom Tisch zeigt, ca. zwischen 550 mm und 527 mm auch die Länge der größeren hebräischen Elle, keinesfalls dürfen wir unter das ägyptische Maß

[1]) Um 700 war wirklich die (kleine) ägypt. Elle gebräuchlich. Denn Hizkias Siloakanal ist faktisch 535 m lang, nach der Inschrift ca 1200 Ellen d. i. ca. 1200 × 0,45 m = ca. 540 m.

von 527 mm hinuntergehen. — Hier geben die Zahlen die innere Ausdehnung der Räume. Die Dicke der Mauern ist außer acht gelassen. Dies ergibt sich aus v. 20 und 16a, wo der Innenraum des Debirs auf 20 Ellen³ angegeben ist. Man könnte höchstens fragen, ob in die 40 Ellen des Vorderraumes die Dicke der Scheidewand zwischen Hekal und Debir mit einbegriffen ist; sie war sicher da, wie aus v. 31 hervorgeht, wo die dazugehörige Tür beschrieben wird. Doch ist auch diese trennende Mauer außer acht gelassen (cf. v. 17). Nach babylonischem Maß hatte das Debir 11 m Länge und Breite, der Hekal 22 m Länge (11 m Breite), die Höhe des Innengebäudes betrug 16,50 m. Nach ägyptischem Maß stellen sich die Ziffern auf 10,54 m, 21 m, 15,81 m. Die Höhe fällt bei der verhältnismäßig geringen Breite auf. Doch sind die Seitenbauten zu berücksichtigen, durch welche sich die Gesamtbreite des Gebäudes erheblich höher stellte. Die ägyptischen Tempelanlagen begnügten sich in der Regel mit einer geringeren Höhe, in Edfu z. B. $22^2/_3$ Ellen.

19 Als wichtigstes Wort wird das Objekt ודביר vorangestellt und zwar ohne Artikel, weil hier zum ersten Male eingeführt. Statt לתתן entweder לתת oder aufgelöst לתנת zu lesen. Debir, Hinterraum (cf. דֹּבֶר Hinterseite), ist mit dem Adyton der ägyptischen Tempel vergleichbar, welches ebenfalls den hintersten Saal bildet. Darin wurde die Gottesbarke aufbewahrt, welche (gleich der Bundeslade) bei Prozessionen herumgetragen wurde. Sie hieß z. B. in Dendera ṯs nfrw „die die Herrlichkeiten Tragende", das Adyton selbst „Gemach der Hathor", weil die Göttin dort als wohnend gedacht wurde wie Jahve I 8, 12 im Debir. Der eine von den Vorräumen des Adyton hieß zu Dendera „Opfertischsaal", analog dem Hekal mit dem Schaubrotetisch und dem Altar. Überhaupt läßt sich das salomonische Tempelsystem als Simplifizierung aus dem Ägyptischen abstrahieren. Auch dort gab es einen Vorhof, der allerdings nur vorne lag, dann folgte ein hypostyler Saal, der etwa dem Ulam (der Vorhalle) entsprechen kann, hierauf hintereinander liegende Säle mit dem Adyton zuhinterst. Ihre Zahl schwankt. Zu Dendera und Edfu sind es drei. Beim Tempel des Chonsu in Karnak gelangte man aus dem hypostylen Saal direkt ins Allerheiligste. Rings um die Säle lagen an drei Seiten (auch hinter dem Adyton) zahlreiche Zellen, welche dem Seitenbau des salomonischen Tempels entsprechen. Nur waren sie durch Türen mit den Innensälen verbunden. Der salomonische Tempelbau unterscheidet sich von der ägyptischen Anlage hauptsächlich nur

durch den ringsherumlaufenden Hof, durch eine geringere Zahl hintereinanderliegender Räume, durch direktes Anliegen des Seitenbaues am Allerheiligsten (in Ägypten lief ein Gang um das Adyton) und durch dessen völlige Abgeschlossenheit gegenüber dem Vorderraum. Die syrischen Tempelbauten sind zu wenig bekannt. Doch lassen sich auch an ihnen Porticus (Vorhalle), Cella (Hekal), Adyton (Debir) und Seitenbauten unterscheiden. Auch ein ummauerter Hof pflegt vorzukommen. Cf. besonders die Beschreibung des Tempels von Hierapolis bei Lucian, De dea Syra, und Puchstein, Jahrbuch des kais. deutschen archäol. Instituts 7, 13. ארון ברית יה" kommt erst Nu 10, 33; 14, 44, ferner Dt 10, 8; 31, 9 vor, sodann in Jos 4, 18; 6, 8 usw. In Ex steht dafür אֲרוֹן הָעֵדֻת. Bundeslade hieß sie, weil darin die „2 Tafeln des Bundes" Dt 9, 9 aufbewahrt wurden, auf denen die „Worte des Bundes" Ex 34, 28 standen, d. i. die wichtigsten Vereinbarungen zwischen Jahve und dem Volke. ברית kommt vom Stamm barû sehen, also eigentlich „Gesicht". Darum Jes 28, 15 parallel mit חזה. Mit der Bundesschließung waren ursprünglich etwa Haruspizien eines Sehers verbunden. Mit birîtu Fessel hat das Wort kaum etwas zu tun.

17 BLSh bieten hinter v. 17 mit Auslassung von v. 18 gleich v. 19, indem hinter v. 17 am Schluß הדביר eingefügt und zu Beginn von v. 19 ודביר gestrichen wird. Ebenso ist dort הבין ausgefallen. Wir nehmen den hebräischen Vers, wie er liegt und ergänzen zum Schluß (לִפְנֵי) הדביר. Hekal ist der Vorderraum. Der Gebrauch des Wortes ist hier sehr eigentümlich. Es heißt ursprünglich Palast vom sumerischen e-gal „großes Haus". Auch vom Tempel im ganzen wird es später gebraucht wie ägyptisch pr wr = großes Haus, dann Palast, Heiligtum. Die Beschränkung auf den Vorderraum allein ist vielleicht nur die private Terminologie des Beschreibers, der sich einen bequemen technischen Ausdruck schaffen wollte. Möglicherweise will er durch die Phrase הבית הוא ההיכל eben auf diese Neuheit des Terminus deuten. באמה entspricht dem assyrischen ina 1 ammati.

20a ולפני הד" BL om. Man muß einfach והדביר lesen. לפני ist Dittographie aus v. 17, welcher ursprünglich unmittelbar vor v. 20 stand. Von ויצפהו an fügt sich der Vers an v. 21, wo die zwei letzten Worte damit identisch sind. Das Allerheiligste war ein vollendeter Würfel — etwa zur Darstellung der Vollkommenheit Gottes? Das Suffix erscheint nach assyrischer Weise erst beim dritten קומתו. Das Debir war dunkel. Vielleicht darf man

es aus I 8, 12 schließen, obwohl dort zunächst an das vorübergehende Dunkel der Wolke zu denken ist. Wenn wirklich eigentliche Fenster fehlten, so mußten doch Ventilationsluken vorhanden sein, welche oben nahe der Decke unmittelbar das Freie erreichen konnten, da die Höhe des Seitenbaues ca. nur 18 Ellen betrug (cf. zu v. 10). — Da nach v. 2 der ganze Innenraum des Tempels 30 Ellen hoch war, gab es über dem Debir ein Obergemach von ca. 20 Ellen im Geviert und (inklusive der Eindeckung des Debirs) von 10 Ellen Höhe (d. i. 11 × 11 × 5,5 m respektive 10,54 × 10,54 × 5,27 m). Über seine Bestimmung ist nirgends etwas gesagt. Die Scheidewand zwischen Hekal und Debir war nicht aus Brettern, sondern gemauert. Denn Ez 41, 3 ist sie 2 Ellen dick, also offenbar aus Stein. Auch beobachtete man beim Bau das Prinzip, daß die Balken in die Tempelmauer nicht eingreifen durften (v. 6). Das wäre bei einer 30 Ellen hohen Bretter- oder Balkenscheidewand nicht durchführbar gewesen. Über die Eindeckung des Debirs lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Damit die Deckbalken, die wahrscheinlich über die Breitseite des Debirs gelegt waren, in die Seitenmauern nicht eingriffen, mußten diese in der Höhe des Debirs beiderseits Absätze von ca. einer Elle bilden. So wäre das Obergemach 22 Ellen breit und 20 Ellen lang gewesen. Wenn wir die Dicke der Debirdeckung auf 1 Elle veranschlagen, war das Gemach drüber noch 9 Ellen hoch. Im Boden desselben war gewiß auch eine Falltür angebracht, durch die man wie im herodianischen Tempel (Middot 4, 5. Cf. zu v. 8) etwa auf Leitern oder Seilen ins Allerheiligste hinabgelangen konnte. Das Obergemach selbst war vom Dach des Seitenbaus zugänglich.

3 Vor עשר ist mit einigen Mss, Syr, L ein Waw anzufügen. Vor הבית[a] stellen wir mit Syr אַרְכָּ her. B hat sinnstörende Auslassungen. G bietet durchweg אילם *αἴλαμ*, ebenso Ez 40, 24. 31 u. ö. Das entspricht dem assyr. ellamu „vor“. Doch braucht deshalb אולם nicht unrichtig zu sein. Der Stamm ist sicher אול, von dem arab. أَوَّل „erster“ kommt. Vielleicht war das Wort anfänglich nur defektiv geschrieben (cf. Ez öfters z. B. 40, 16. 30 und I 7, 7. 12), während in der lebenden Sprache die Formen mit u und e (ai) nebeneinander galten und dann nach Belieben in den Text eingeführt wurden. Die Länge der Vorhalle lief in der Richtung der Breite des Hauses, betrug also 20 Ellen (11 m respektive 10,54 m), die Breite oder Tiefe schloß sich der Längsrichtung an und hatte 10 Ellen = 5,5 m respektive 5,27 m (nach Ez 40, 49 11 Ellen).

Die Höhe wird nicht angegeben. 2 Chr 3, 4 bietet 120 Ellen. Das entspricht den ägyptischen Pylonen am Eingang zum Tempelhof, z. B. in Edfu genau 120 Ellen. Da aber die salomonische Vorhalle unmittelbar mit dem Tempel verbunden war, hätte eine solche Disproportion dem Ganzen ein unästhetisches Gepräge gegeben. Wahrscheinlich war ihre Höhe die der Innenräume. Sie hatte außen ein Tor (cf. II 18, 16 und 2 Chr 29, 7). Dort standen die zwei Säulen (7, 21). 4 Da der Anbau (cf. v. 10) ca. 18 Ellen hoch war und wir das Debir als dunkel annehmen, waren die Fenster am Hekal und am Obergemach über dem Debir (der Symmetrie halber in einer Höhe) mindestens 21 Ellen hoch angebracht. Weil die Mauer eine bedeutende Dicke hatte, mußten sie sich, um das Innere halbwegs zu erleuchten, nach innen erweitern. Zur Erklärung des schwierigen Verses mag folgendes dienen: חלון ist Femininum (Ez 40, 16; 41, 16. 26). Daher bezieht sich אטמים auf שקפים. Letzteres ist mit 7, 4 oder 7, 5 zu vergleichen. An ersterer Stelle ist von den Bedachungsbalken oder Bohlen des Libanonwaldhauses, an letzterer von den Türrahmen die Rede. Vielleicht ist hier und 7, 4 besser שְׁקָפִים als Plur. von שְׁקֻפָה zu punktieren. Demnach bezeichnet das Wort hier entweder die Balken, die zum Verschluß des Fensters dienten, d. i. ein System von Brettern, im modernen Sinne eine Jalousie — oder den Fensterrahmen. Von vornherein ist die erstere Bedeutung wahrscheinlicher. Von einer so kurzen Beschreibung erwartet man das Wichtigere zu erfahren, nämlich den Fensterverschluß. Zu אטם cf. أَطَمَ arctavit (puteum), angustum ore fecit. Auf das Fenster als solches kann sich, wie bemerkt, das Partic. pass. nicht beziehen. Die Übertragung „sich verengende Fenster“ ist demnach ausgeschlossen, hingegen liegt sie Ez 41, 16. 26 vor. Der Ausdruck geht auf שקפים. Wenn man letzterem die Bedeutung „Rahmen“ gibt, läßt sich kein Sinn eruieren (verengte Rahmen?). Dagegen paßt אטמים zu „Jalousie“ sehr gut. Die Fenster hatten enge Jalousien, die man von unten her nach Belieben drehen, d. i. erweitern oder schließen konnte, um das Innere des Hekal nach Bedarf vor Sonne, Regen, Staub usw. zu schützen. Be denkt an vergitterte, balkenumrahmte Fenster, aber אטם heißt nicht vergittern und gehört hier nicht zu חלון. The erklärte: Fenster mit festgemachten Jalousien. Das wäre zweckwidrig, auch hat das Verb nicht diesen Sinn. — Die ganze Erklärung würde sich einfacher gestalten, wenn man in שקפים ein altes Wort für „Fenster“ sehen könnte. Cf. Ni und Hiphil des

Verbs שָׁקֻף. ״חַל wäre dazu eine erklärende Glosse, und man könnte wie Ez 40, 16: 41, 16. 26 an schießschartenartige Fenster denken. Die Übersetzungen geben nichts Ordentliches an die Hand. B A *θυρίδας παρακυπτομένας κρυπτάς* (ausschauende, zugedeckte Fenster?), L *θυρίδας δεδικτυωμένας κρυπτάς* (netzartige, zugedeckte Fenster). Wunderlich ist T: „Und er machte am Hause Fenster, geöffnet von innen und geschlossen von außen und bedeckt mit einem Schutzdach am Ruheort der Köpfe der Zedernbalken“. Dazu fehlt die textliche Grundlage im Hebräischen. Auch S führt nicht weiter: ܟܘ̈ܐ ܡܦ̈ܩܥܬܐ ܘܐܛ̈ܡܟܬܐ gespaltene . . . Fenster.

9 Da סִפֻּן in v. 15 „Decke“ bedeutet, kann hier das Verb als „decken“ „mit einem Dach versehen“ aufgefaßt werden. Das paßt zur ersten Vershälfte, in der zusammenfassend die Vollendung der Mauern erwähnt wird. Cf. מספנתה = „seine Deckbohlen“ in der Inschrift des Jehawmelek von Gebal CIS 1, 1, 6. ״ושדר ״גב (wahrscheinlich adverbieller Akkusativ) ist ein dunkler Kunstausdruck. שדרה heißt Reihe, גב spottet der Erklärung. Plausibel ist die Zusammenstellung mit גֵּב Grube und die sich ergebende Übersetzung: Er deckte das Haus in Gestalt von Vertiefungen und Reihen. Damit wären die quadratisch disponierten, im Innern des Tempels sichtbaren Balkenreihen mit den von ihnen umschlossenen vertieften Feldern gemeint, die mit Zedernbohlen überdeckt waren [1]). The dachte an Holzbogen und darübergelegte Balkenreihen, indem er גַּב Felge, Rücken zur Vergleichung heranzog. Die Decke hätte ein Holzgewölbe in der Längsrichtung des Gebäudes dargestellt. Die Bogenkonstruktion war damals gewiß bereits bekannt, wie Funde in Tell el mutesellim (Benzinger, Archäologie[2] 209 f.) und auf dem Boden Babyloniens beweisen. Allein das Tempeldach war flach. Dafür spricht schon die Analogie mit den ägyptischen Tempeln. Dann ist auch die Innendecke flach und nicht gewölbeförmig zu denken. Schließlich könnte in גבים noch etwas von einer seitlichen Stützvorrichtung für die Deckbalken stecken, etwa diagonale, von den Seitenwänden zur Decke hinüberreichende Querhölzer. Cf. gabbu ܓܰܒܳܐ جَنْب Seite. Allein gegen diese Auffassung spricht das Prinzip von v. 6, wonach die Holzstämme in die Mauern nicht eingriffen, was bei Seitenstützen nötig gewesen wäre. Demnach hat die primitive Art der Deckung durch horizontale Balken das meiste für sich. Stämme von 20 Ellen (11 m)

[1]) In der minäischen Inschrift Halévy 485 kommt גובן (Täfelung d. i. Vertiefung?) Z. 3 in Verbindung mit עֵצָם (Holz) u. Z. 4 mit שקף (Decke, Dach) vor.

Länge und entsprechender Stärke waren am Libanon gewiß vorhanden. Andererseits hatte das Tempeldach keine besonderen Lasten zu tragen. Vielleicht war es gerade die Decke, welche unter Jehoas 160 Jahre später durch eine solidere Konstruktion ersetzt werden mußte (II 12, 13 ist von Holzbedarf die Rede).

Holzverkleidung. **15** מביתה B L om, doch ist das Wort entschieden festzuhalten. Es bezeichnet den geringeren Grad der Innerlichkeit und bezieht sich auf den Hekal, während פנימה v. 18 „im Innersten" heißt und nur auf das Debir geht. Denn in v. 27 bedeutet הבית הפנימי das Debir (cf. auch לפנימה Ez 41, 3), ebenso מפנימה v. 19, demnach auch פנימה v. 18, מפנימה v. 21. Auch לפנימה ולחיצון v. 30. 29 ist so zu erklären. In unserem Vers wird הבית durch מביתה weiter beschränkt. Es ist nur vom Hekal die Rede. In diesem ist der Boden von Kiefernholz, im Debir nach v. 18 von Zedernholz. — קירות[2] ist in קורות zu verbessern. G bietet eine Dittographie: *ἕως τῶν δοκῶν* (קורות) *καὶ ἕως τῶν τοίχων* (קירות). Es wäre grundlos, צפה עץ מבית mit Sta als Glosse zu streichen. In B steckt צפה in *συνεχόμενος* (A L *συνεχόμενα*), während ויצף durch *περιέσχεν* wiedergegeben ist. קרקע ist assyr. ḳaḳḳaru und dieses ursprünglich ḳa'ḳaru für die Umstellung קעקר.

16 G bietet *τοὺς εἴκοσι πήχεις*. Es ist (schon wegen des vorgesetzten את) האמה zu korrigieren. G ist mit dem Artikel im Recht. Erst als der Vers zusammen mit dem vorhergehenden seinen natürlichen Platz verlor und in den jetzigen Zusammenhang geriet, strich man den Artikel im Hebräischen, da jetzt im vorhergehenden Text die Maße des Debirs noch nicht genannt sind. Ferner ist לַדְּבִיר zu punktieren. Dazu ist „לקד" הק nur eine erklärende, in den Text hineingeratene Randglosse. ויבן לו muß als sinnlos gestrichen werden. Das erste Wort ist eine Dublette aus 16a. לו ist eine Weiterbildung aus ל. Denn es hieß ursprünglich למבית wie 7, 32 למתחת למסגרות und Nu 18, 7. Davor ist mit G הקורות zu lesen. S und Mss bieten ועד. In v. 16 und 18 ist von der Täfelung des Debirs die Rede, v. 15 vom Hekal. **18** Der Vers fehlt in G ganz, nur A Sy Theod. haben ihn. Von מקלעת bis צצים inklusive liegt eine spätere Füllung vor, denn von der Bearbeitung der Holztafeln ist erst v. 29 die Rede. Dort kehren die Ausdrücke wieder, nur פקעים kommt dort nicht vor und ist vielleicht aus 7, 24 eingedrungen. פנימה bezieht sich auf das Debir und beschränkt hier הבית (ähnlich wie v. 15 מביתה) nur auf den innersten und hintersten Teil des Tempels. אל ist entweder von פנימה ab-

hängig oder eine alte Verwechslung statt על. Der Vers ist eine Zusammenfassung des in v. 16 Gesagten: Im Debir war alles zedern, demnach auch der Fußboden. Dieses Neue will v. 18 im Gegensatz zu v. 15 besagen. Ein späterer Rezensent hat dieses Plus des Inhaltes nicht erfaßt und ließ den Vers ganz weg (G). Ursprünglich folgte unmittelbar v. 29. Erst als beide Verse zerrissen wurden, hat jemand die Parenthese מקלעת usw. eingeschoben. קלע heißt neuhebräisch und aramäisch „flechten", also „Flechtwerk", was jedoch in v. 29 wegen der Kerube nicht paßt. Auch wird es dort durch das bekanntere פתוחי erklärt. Darum ist פלע „ausreißen, ausschneiden" zu vergleichen, und demnach ist die Bedeutung etwa „Schnitzwerk". An konkave Gestalten (wie auf Vasen, Schalen) ist nicht zu denken, da sie kaum ästhetisch gewirkt hätten. Das Hautrelief, welches zur Römerzeit sehr beliebt war, dürfte auch ausgeschlossen sein. So bleibt das Basrelief übrig, bei dem die Gestalten nur mäßig hervortreten und das in Ägypten, Assyrien und Babylonien trefflich gehandhabt wurde. — Das Verb פקע bedeutet neuhebräisch und aramäisch „platzen, spalten", also פְּקַע etwas Platzendes. Wegen צִצִים liegt ein botanischer Ausdruck nahe. Nun ist פַּקּוּעָה (II 4, 39 cf. dort) wahrscheinlich Coloquinte. Sie hat weinlaubartige Blätter und runde, schöne orangenförmige Früchte. Vielleicht bedeutet auch פְּקַע nichts anderes als Coloquinte. Vom ästhetischen Standpunkt eignet sie sich sehr zur Darstellung in halberhabener Arbeit. Man könnte aber auch einfach an knoten- und knäuelförmige Zierate denken. Cf. neuhebräisch פְּקָעִית Knäuel. T bietet חיזו ביעין „Gestalt von Eiern". Das wäre der in der griechischen Ornamentik, besonders am Echinus gebräuchliche Eierstab. — פטר heißt „durchbrechen" und „entlassen". Nach der ersten, ursprünglicheren Bedeutung wäre פטורי צצים „Aufgebrochenes von Blumen", d. i. halbgeöffnete Knospen, die, weil schon aufgesprungen, nicht mehr als פרח (Nu 17, 23), sondern als ציץ bezeichnet werden. Wenn man die andere schon übertragene Bedeutung „entlassen" ins Auge faßt, könnte man wörtlich „losgelöste, mit Blüten versehene Stücke" oder „Losgelöstes von Blumen" wiedergeben. Dann wären entweder Girlanden gemeint (Verflechtung von Zweigen und Blüten) oder Festons (einzelne Zweige mit Blüten und Blättern) oder Blütenknospen, sämtlich alte und beliebte architektonische Motive. G hat zu Hebr 32, 35 *καὶ πέταλα διαπεπετασμένα* (auseinandergebreitete Blätter), T ואטונין שושנין (lilienartige Schnüre), S V lassen bei der Deutung im Stich.

29 Statt מסב lies nach G *κύκλῳ* מְסָבִב (ein ב durch Haplographie ausgefallen). Statt פתוחי (Gravierung, Schnitzarbeit) las G פתוחים, B *ἐκκολαπτά*, L *ἐγκολάπτοις*. Das Wort ist wohl nur eine alte Glosse zu dem selteneren מקלעות und lautete ursprünglich פתוחים, worauf durch Haplographie das Schluß-מ wegfiel. Dazu stimmt, daß die Chronik קלע und מקלעת überhaupt nicht mehr gebraucht, sondern ausschließlich פתח und פתוחים. BL lassen ופטורי צצים aus, es ist aber trotzdem beizubehalten, weil es auch v. 32. 35 in derselben Phrase vorkommt. Statt מלפנים ist wohl wie v. 30 לפנימה zu lesen. Das vorgesetzte מ ist Dittographie aus dem Vorhergehenden. Hinten ist ה ausgefallen. Über die Kerube läßt sich aus dem A. T. ungefähr folgendes eruieren: a) Die Kerube weilen in der Nähe Gottes. In Gen 3, 24 hüten sie den Zugang zum Paradiese. Eine ähnliche Idee ist Ez 28, 13 ff. dargestellt, mag man nun den Fürsten von Tyrus wegen des unverständlichen 14a zum Kerub machen oder ihn durch einen Kerub aus dem Paradies vertreiben lassen. Dann wäre ויאבדך v. 16 zu lesen und 14a zu streichen. Im Paradies ist der „heilige Berg“ (Ez 28, 14), auf dem Gott thront (Jes 14, 13. 14). Die Kerube sind also im Paradiese Gott nahe. b) Nach 2 Sam 22, 11 (Ps 18, 11) fliegt Jahve auf dem Kerub sitzend durch die Lüfte (Sing. im Sinne des Plur. wie Ez 9, 3; 10, 2. 4). Die Kerube galten als Sturm- und Blitzerreger. Mit dem Sturm bringt sie 2 Sam 22, 11, mit dem Feuer Gen 3, 24 und Ez 10, 2 (1, 13) zusammen. Cf. auch Ps 104, 4. Auch die Phrase ישב הכרבים 1 Sam 4, 4 u. ö. hat darin ihren letzten Ursprung: Wie Jahve auf den Keruben einherfährt, so hat er sich über ihnen auf der Lade niedergelassen und ruht dort (Ps 132, 8). c) Der Kerub ist ein übermenschliches Wesen und vernünftig. Die Seraphim sind es (Jes 6, 2), daher auch die Kerube, die steten Begleiter der Herrlichkeit Jahves. d) Die Gestalt, in der man sie darzustellen pflegte, schwankte im Laufe der Zeit. Ez 1, 5 ff. beschreibt die vier Lebewesen (cf. 10, 8 ff.). Sie haben im allgemeinen menschliche Gestalt (1, 5): 4 Gesichter, 4 Flügel (v. 6), gerade Füße mit Kalbsfersen (v. 7) und 4 menschliche Hände (v. 8). Ezechiel kennt ihren Namen nicht, erst als Jahve 10, 2 ihnen den Namen Kerub beilegt, bringt er damit die Vision in Kap. 1 in Verbindung (10, 20). Also war die dem Propheten von früher her geläufige Darstellung von dieser neuen verschieden. Nach älterer Auffassung haben die Kerube 2 Flügel (v. 24) und 2 Gesichter (Ez 41, 18. 19), ein Menschen- und ein Löwenantlitz. Ihre

Gestalt war die ideelle Verbindung von Schnelligkeit, Kraft und Intelligenz. e) Hat man ihnen eine reale, ausgedehnte Gestalt zugeschrieben? Ez 1, 26ff. erscheint Gott über den Keruben in Menschengestalt. Nun stand zu Ezechiels Zeit die Geistigkeit Jahves unzweifelhaft fest. Seine leibliche Figur ist also nur Symbol. Ähnliches könnte man betreffs der Kerube für Ezechiels Zeitalter vermuten. Die Verfeinerung der Kerubvorstellung ging mit der fortschreitenden Vergeistigung des Jahvebegriffs Hand in Hand. Im Buche Henoch sind die Kerube den Engeln zugesellt, über ihnen steht Gabriel (20, 7). f) Das Darstellungsprinzip der Gestaltenmischung tritt auch in Ägypten und in Assyrien und Babylonien auf. Ein im Assyrischen häufiges Relief stellt den heiligen Pinienbaum von Genien flankiert dar. Sie haben Menschen-, zuweilen Löwengestalt, 2 Flügel, Menschenhände und einen Menschen- oder Adlerkopf. Die assyrischen Stiere oder Löwen (šedu, lamassu) an den Toreingängen haben Menschenköpfe und Flügel. Auch die Kerube sind Torhüter des Paradieses; sie waren im Tempel zusammen mit Palmen abgebildet. Sie sind übermenschliche, der Gottheit nahe Wesen. In gleicher Weise wurden die assyrischen Stier- und Löwengenien als übermenschlich, ja geradezu als göttlich aufgefaßt, wie das Gottesdeterminativ vor ihrem Ideogramm beweist. Doch wäre es verfrüht, aus diesen Analogien den Schluß zu ziehen, daß die biblische Kerubvorstellung aus dem Babylonischen stammt. Gerade die gewaltige Superiorität des monotheistischen Gottesbegriffs gegenüber dem Polytheismus beweist eher, daß die Engelidee, die dem Kerubgedanken zugrunde liegt, dem assyrisch-babylonischen Gedankenkreis ebenfalls überlegen ist. Allerdings entlehnte man in Israel bei dem Streben nach bildlichem Ausdruck des Kerubbegriffs das dazu geeignet scheinende Prinzip der Gestaltenmischung von den Nachbarvölkern. Dabei wurden aber die Kerube nie vergöttlicht. Sie darzustellen galt zu keiner Zeit für verboten, selbst da nicht, wo man sich, wie im Tempel, der bildnislosen Gottheit nahefühlte. g) Nach der Etymologie des Wortes fahndet man im Babylonischen umsonst. Karûbu ist dort einerseits Vogelname, andererseits synonym mit rubû erhaben, mächtig. Gelegentlich ist es Epitheton des Gottes Marduk, aber als eigentlicher Genien- oder Gottesname ist es unbelegbar. Das Verb heißt gnädig sein, segnen, ähnlich das minäisch-sabäische كرب, davon مكرب widmen, weihen, مكرب heißt Tempel (ähnlich im Äthiopischen). Am ehesten ließe sich noch die Bedeutung „er-

haben, mächtig" vergleichen. Möglich wäre immerhin ein außersemitischer Ursprung. Vielleicht liegt ein hettitisches Wort zugrunde. - - Die Palme spielte auch in der ägyptischen Architektur eine gewisse Rolle. Im neuen Reich sind Palmensäulen nicht selten. Ihre Kapitäle sind aus einem Büschel von Palmzweigen gebildet. In Tell el Amarna war der Palast Ehnatons (Amenhoteps IV) mit solchen Säulen geschmückt. Es lag das Streben zugrunde, die freie Landschaft im geschlossenen Raum künstlerisch darzustellen (cf. Spiegelberg, Geschichte der ägyptischen Kunst im Abriß, Seite 42 und 66). — Die Coloquinten, die sich im Zusatz v. 18 finden, fehlen hier. Sie waren wahrscheinlich an den Wänden des Tempels nicht vorhanden und sind v. 18 aus 7, 24 nachgetragen. Nur die Blumenverzierung (cf. zu v. 18) war neben den Keruben und Palmen angebracht. Wir haben uns dieselbe ähnlich wie 7, 29 als obere und untere Umrahmung der Kerub- und Palmenreliefs zu denken. — Über die Disposition der letzteren gibt Ez 41, 18. 19 einigen Aufschluß. Die Bilder wechselten in horizontaler Reihe derart, daß von der einen Seite das Löwengesicht des einen, von der anderen Seite das Menschenantlitz des andern Kerubs gegen die dazwischen befindliche Palme schauten, ganz ähnlich wie es sich mit den Genien und Bäumen der assyrischen Reliefs verhält. Nicht mit Sicherheit ist die Frage zu entscheiden, welche Dimensionen wir diesen Schnitzbildern geben sollen. Einen Schluß gestattet der Umstand, daß sowohl die Tür zum Debir (v. 32) als auch die zum Hekal (v. 35) dieselben Reliefs mit Blumenverzierungen trugen. Vielleicht dürfen wir voraussetzen, daß letztere Darstellungen jenen auf den Wänden in Größe und Disposition entsprachen. Nur so war bei geschlossenen Türen im Hekal der Eindruck des Innern allseits harmonisch. Nun war die Tür zum Hekal nach Ez 41, 2 10 Ellen breit. Nach v. 34 bestanden die Türflügel aus je 2 drehbaren Blättern, also zu $2^1/_2$ Ellen Breite. Ein Relief (Palme oder Kerub) konnte sich demnach nicht über ein Blatt hinaus erstrecken. Eine Zerschneidung des Bildes durch dazwischentretende Fugen und Scharniere hätte sehr unästhetisch gewirkt. Also war ein Relief höchstens je $2^1/_2$ Ellen breit. Wir könnten nun annehmen, daß auf einem Feld von $2^1/_2$ Ellen Breite sich mehrere kleinere Reliefs nebeneinander fanden. Allein hier dürfen wir uns auf die Analogie assyrischer Darstellungen berufen, welche immer eine entsprechende Größe besitzen. Auch ist zu bedenken, daß ein imposanter Eindruck nur durch größere

Bilder erzeugt wurde. Endlich waren auch die beiden Kerubstatuen im Debir von imposanter Größe. Das spricht dafür, daß die Wandreliefs tatsächlich à $2^1/_2$ Ellen breit waren. Die Höhe muß samt der Blumenumrahmung ebenfalls $2^1/_2$ Ellen betragen haben. Denn die Kerube im Debir hatten bei einer Höhe von 10 Ellen eine Flügelspannweite von gleichfalls 10 Ellen, wobei nur an mäßige Ausbreitung, nicht an äußerste Spreizung zu denken ist (cf. zu v. 27). Die Wanddarstellungen waren sicherlich eine Imitation der beiden Statuen. Also war ihre Breite und Höhe gleich $2^1/_2$ Ellen. Für die dazwischenliegenden Palmen postuliert man der Symmetrie halber am besten gleichfalls $2^1/_2$ Ellen Höhe und Breite. Demnach lagen an den Längswänden des Hekal je 16, im Debir je 8 Felder nebeneinander in einer Reihe. Es fragt sich, ob die Darstellungen im Hekal bis zur Decke hinaufreichten, also im ganzen 12 übereinander liegende Reihen vom Fußboden bis hinauf bildeten. Dagegen scheint Ez 41, 20 zu sprechen, wonach sie nur עַד־מֵעַל הַפֶּתַח angebracht waren, das heißt wohl, daß sie nicht bis zur Decke reichten, sonst hätte der Schreiber etwa עַד־קוֹרוֹת הַסָּפָן oder ähnlich sich ausgedrückt. Die Höhe der Hekaltür wird nirgends angegeben. Im herodianischen Tempel betrug sie 20 Ellen bei einer Breite von 10 Ellen. Nun gibt Ez 41, 2 derselben Tür eine Breite von 10 Ellen. Nehmen wir dementsprechend auch eine Höhe von 20 Ellen an. So hoch reichten dann jedenfalls die Reliefs hinauf, also lagen vom Fußboden an 8 Felder übereinander. Vielleicht genügt beim obigen Ausdruck die Übersetzung „bis zur Höhe der Tür“ statt des auf den ersten Blick korrekteren „bis oberhalb der Türe“ und wir brauchen mit den Wanddarstellungen nicht höher als 20 Ellen zu gehen. Auch ein religiös-symbolisches Moment ist dabei von Bedeutung: Das Allerheiligste war nur 20 Ellen hoch und dabei der eigentliche Sitz der Gegenwart Gottes. Darum ziemte es, daß die Kerube, die Symbole dieser Gegenwart Jahves, über diese Höhe auch im Hekal nicht hinaufreichten. — An der Ostwand des Hekal war bei geschlossener Tür die Disposition eine völlig harmonische und entsprach der Anordnung an den Längswänden. Es fanden sich an der vierblättrigen Tür und den beiden erübrigenden Seitenteilen der Wand im ganzen 8 Felder in einer horizontalen Reihe. Dagegen hätte die Mauer mit der Tür des Debirs eine abweichende Disposition aufgewiesen, falls nach Ez 41, 3 letztere 6 Ellen breit war. Das hätte eine Breiteverteilung von

7 + 3 + 3 + 7 Ellen ergeben mit leeren Zwischenräumen zu 2 + $^1/_2$ + $^1/_2$ + 2 Ellen zwischen den Bildern, und letztere waren nur 6 in einer horizontalen Reihe. Die Wirkung wäre dabei nicht harmonisch gewesen. Darum ist zu erwägen, ob wir der Debirtüre statt 6 Ellen nicht vielmehr nur 5 Ellen Breite geben sollen, wodurch völlige Symmetrie erreicht würde. Übrigens nimmt Ez 41, 23. 24 auch bei dieser Türe eine Vierteilung an. — Die Ausschmückung mit Keruben und Palmen hatte symbolische Bedeutung. Kerube gibt es in Eden und an seinen Toren. Eden ist ein Fruchtgarten. Als Sinnbild der Paradiesesbäume konnte füglich die Palme dienen. In Eden wohnt Gott. Der Tempel ist also eine Darstellung der Paradieseswohnung Gottes, des großen Fruchtgartens, den die Kerube behüten. Diese Idee muß zu Salomons Zeiten sehr verbreitet gewesen sein, da sie im Tempel einen populären Ausdruck fand. Wir dürfen daraus weiter schließen, daß Erzählungen über Eden wie Gen 2, 8ff. schon damals ein Volksgut bildeten. לפנימה ולחיצון ist eine auf Debir und Hekal bezügliche Ortsbestimmung. Cf. zu v. 15. Ähnlich gebraucht Ez 41, 17 die betreffenden Ausdrücke vom Hekal und Debir. Sonst hält aber Ezechiel פנימי nicht als ausschließlichen Terminus für das Allerheiligste fest, sondern verbindet es bald mit Tempel, bald mit Vorhof im allgemeinen.

Goldarbeiten. 21. 20b. 22a (Allgemeines). BL (dort 20. 21) bieten dafür nur: *καὶ περιέσχεν αὐτὸν χρυσίῳ συνκεκλεισμένῳ· καὶ ἐποίησεν θυσιαστήριον κατὰ πρόσωπον τοῦ δαβεὶρ καὶ περιέσχεν αὐτὸν χρυσίῳ, καὶ ὅλον τὸν οἶκον περιέσχεν χρυσίῳ ἕως συντελείας παντὸς τοῦ οἴκου.* In 20b ist nach G וַיַּעַשׂ zu lesen. In BL ist ארז ausgefallen, vielleicht absichtlich, weil gegen Ex 30, 1 verstoßend (dort Akazienholz). In 21 statt ברתיקות A *ἐν καθηλώμασιν* (mit Nägeln) T richtig בשלשלן Vulg clavis (et affixit laminas clavis aureis), S hat das Wort mißverstanden: ܘܥܒܕ ܦܘܣܛܘܣܐ (er machte e. Porticus). — Zu סגור bieten die Übersetzungen nichts Beachtenswertes, T טבא, S ܡܨܠܠܐ (geläutert), A *ἀποκλίστῳ*. Der Inhalt ist folgender:

20 aβ. b	Hebr.	Überzug des Debirs	(20) BL	Überzug des Debirs (?)
		Anfertigung des Altars		Anfertigung des Altars
21	Hebr.	Überzug des Debirs	BL	—
		Goldene Kette (?)		—
		Überzug des Altars (Debirs?)		Überzug des Altars
22	Hebr.	Überzug des Hauses	(21) BL	Überzug des Hauses
		Überzug des Altars		—

Man erkennt sofort, daß Hebr. an einer starken Hypertrophie leidet, indem der Überzug des Debirs und des Altars zweimal (eventuell ersterer dreimal) erwähnt wird. BL stellt einen nüchterneren Text dar. Ursprünglich stand nur da:

ויצף שלמה את־הבית מפנימה זהב סגור	a 21
ויעבר [את־הפרכת] ברתיקת זהב לפני הדביר	b
ויעש מזבח ארז לפני הדביר	c 20 b
ויצפהו זהב	d 21 Schluß
ואת־כל־הבית צפה זהב עד־תם כל־הבית	e 22 a

Nach der Beschreibung der Holzreliefarbeit folgte die Erwähnung des goldenen Überzugs; dieselbe setzte mit a ein. Durch Abirren vom ersten לפני הדביר auf das zweite wurde c ausgelassen. So kam der jetzige v. 21 zustande, auf den gleich (d. i. hinter a + b + d) 22 a folgte. Dann hat einer die in c enthaltene Anfertigung des Altars und seinen Goldüberzug nachgetragen, und zwar hinter v. 20, indem er dort c (mit Auslassung von לפני הדביר) und nochmals d einfügte. Durch einen Zufall wurden diese beiden Teile umgestellt, also d, c und hinter זהב noch סגור eingesetzt. So war in v. 20 d + c, ferner v. 21 und v. 22 a vorhanden. Ein anderer Leser fügte nur den Überzug, nicht die Anfertigung des Altars, hinter 22 a mit den Worten an: "וכל־המזבּ usw. (= 22 b). So geriet 22 b hinter 20 (d + c) + 21 + 22 a und der jetzige Text war fertig. BL knüpfen an den ursprünglichen Textbestand an. Sie bieten vor allem a, wobei eine Verkürzung in ויצפהו זהב סגור eintrat, weil dort v. 20 aα (Hebr.) unmittelbar vorausgeht und das Objekt (Debir) nicht in schleppender Weise wiederholt zu werden brauchte. Dann fehlt in BL der Abschnitt b; derselbe war aber einmal vorhanden, wie das in v. 36 (BL) versprengte *καταπέτασμα* (פרכת) beweist. Darauf schließt sich in BL c, d, e an, während 22 b fehlt. — Zur Erklärung von זהב סגור ist zu beachten: Es handelt sich um Verkleidung von Holz, insbesondere von Holzreliefs. Dies geschah auch damals sicher in ähnlicher Weise wie heute. Nicht ein eigentlicher Überzug von Goldblech ist anzunehmen, denn erstlich hätten sich die Kosten ins Ungeheuere gesteigert und dann wäre die Holzschnitzerei völlig überflüssig gewesen; es hätte genügt, Goldblechreliefs auf glattem Holz zu befestigen. Vielmehr handelt es sich um dünnes Blattgold. Die Dicke solcher Blättchen ist sehr gering (gegenwärtig angeblich bis zu $^1/_{7000}$ und $^1/_{9000}$ mm). So war der Goldaufwand kein so bedeutender. זהב סגור würde wörtlich „eingeschlossenes Gold" heißen. Noch heute wird der sogenannte Zain oder Goldstab, der zur

Herstellung von dünnen Blättchen dient, zwischen zwei immer enger zusammengeschraubten Walzen eingeschlossen und gepreßt. Die so gewonnenen Goldblättchen werden endlich durch Hämmer vollends dünngeschlagen. Zu diesem Zwecke pflegt man das lauterste Gold zu verwenden, das sogenannte Scheidegold (999 Teile Gold unter 1000). Wenn wir eine ähnliche Prozedur im Altertum annehmen, ergibt sich für זהב סגור eine doppelte Bedeutung, erstens die ursprünglichere: Blattgold oder Preßgold: zweitens die allgemeinere: massivstes, lauterstes Gold. Ersterer Sinn liegt hier vor, letzterer in 7, 49. 50 und 10, 21. Zweifelhaft bleibt, ob das assyrische ḫurâṣu sakru (verschlossenes Gold) wie im Hebräischen Blattgold bedeutet. Es wird in so großer Menge erwähnt (Muss-Arnolt, Assyr. Wörterbuch 758b 3 Talente), daß man an den Zustand von dünnen Blättchen nicht denken kann. — Hat Salomon wirklich das Innere des Tempels mit Gold überzogen? Die Frage kann allen Ernstes bejaht werden. Denn erstlich liegt der Nachricht über die Ofirfahrten und den Goldreichtum Salomons (9, 28; 10, 14) gewiß ein historisches Faktum zugrunde. Da war es ganz natürlich, daß der König einen Teil zur Verzierung des Tempels verwendete. Sodann war der Aufwand dabei nicht übermäßig, da es sich um Blattgold handelte. Zur Vergoldung des (im Hekal mit Teppichen belegten?) Fußbodens wird stark legiertes Goldblech oder vergoldetes Metallblech benützt worden sein. In 2 Chr 3, 8 liegt eine starke Zahlenübertreibung vor. Aus der Bemerkung v. 18: „alles war zedern, kein Stein war sichtbar" folgt nicht mit Notwendigkeit, daß das Zedernholz sichtbar war. Nachdem aber an den Türen des Hekals und Debirs nur die Reliefs vergoldet waren (v. 32. 35), kann man mit The Gleiches auch für die eigentlichen Wände annehmen, so daß neben den Figuren allenthalben das rötlich gelbe Zedernholz hervortrat. Endlich spricht dafür die Analogie mit ägyptischen und assyrisch-babylonischen Bauwerken. Cf. Nebukadnezar, EIH (KB 3, 2 S. 14ff.), wo wiederholt von Goldverkleidung der Tempelwände die Rede ist, so 2, 47; 3, 6. 29. 40. Die Ägypter verwendeten zum selben Zwecke eine ḏ'm (Elektrum?) genannte Goldart. Cf. z. B. Seti I, Tempel zu Abydos Br 3, 230ff. Daß die Goldtechnik schon viel früher als um 1000 v. Chr. hochentwickelt war, bedarf heute keines Beweises mehr. Der Goldüberzug wurde wahrscheinlich erst nach Jahren von Salomon angebracht, nachdem die Zedernbohlen gehörig ausgetrocknet waren. Auch ist der König erst später zu größerem

Goldreichtum gelangt. Man kann nicht geltend machen, daß bei den Plünderungen des Tempels von diesem Goldüberzug nicht die Rede ist. Denn erstlich kann man, wenn man will, I 14, 26 und besonders II 14, 14 auch von diesem Golde verstehen. Ferner hätte das vom Holz heruntergekratzte Gold keinen so großen Wert repräsentiert. Sodann hat der Pharao Šošenk I 14, 26 wahrscheinlich überhaupt nicht geplündert, sondern nur einen Tribut aus den Tempelschätzen entgegengenommen. Das Abschaben des Goldes wäre einer Schändung des Heiligtums gleichgekommen, die man sich sowohl in der I, 14, 26 als auch in der II, 14, 14 geschilderten Situation überlegt hätte. Übrigens hat der salomonische Goldüberzug mit der Zeit gewiß stark gelitten und ward dadurch entwertet, später vielleicht sogar ganz entfernt. Ist die Nachricht vom Goldüberzug literarisch vom übrigen auszuscheiden? Es handelt sich um vv. 21, 20b. 22a. 30. 32. 35. Stade tilgt die Verse als spätere Zutat (ZATW 1883 [3], S. 136ff., besonders 140ff.). Dazu liegt gar kein Grund vor. Sie fügen sich sehr gut in die ganze Beschreibung. Denn v. 30 wird לפנימה gebraucht. Nun erscheint dieser charakteristische Terminus auch noch v. 29. 27. 21 und besonders v. 19. 18. In v. 15 bildet dazu מביתה das Pendant. Man müßte also diese Verse mit ausscheiden. Dies hieße den Baubericht wesentlich verstümmeln. Denn mit v. 18. 19 würden grundlegende Bemerkungen schwinden. Die übrigen für die Tilgung des Goldüberzugsberichts von Stade beigebrachten Gründe sind zu schwach, um ernste Diskussion zu vertragen. So meint er z. B., ein und derselbe Schriftsteller hätte צפה nicht v. 15 vom Holz und v. 20. 21 vom Gold gebrauchen können. — Der Umstand, daß der Künstler, dessen sich Salomon bei den Goldarbeiten bediente, nicht genannt ist, genügt nicht, den Abschnitt als späteres Machwerk auszuscheiden. Auch die Architekten werden nicht genannt. Wir schließen daraus und aus anderen Gründen nur, daß der Baubericht und der Erzgußbericht 7, 13ff. literarisch zu trennen sind. Wenn Ezechiel vom Goldüberzug schweigt, so hat er nur die bescheidenen Verhältnisse des nachexilischen Tempels vor Augen; ein Rückschluß auf die Zeit Salomons ist nicht gestattet. Daß die Verse teilweise am unrechten Ort stehen, ist kein Beweis gegen ihre Ursprünglichkeit. Ähnliches kommt in der Salomongeschichte auch sonst vor (cf. 5, 1ff.).

21 Hier ist zunächst vom Überzug des Debirs die Rede (cf. zu מפנימה v. 15). רתקות sind Jes 40, 19 Ketten. Die jetzige Kon-

struktion läßt ein Objekt vermissen. Nun spricht 2 Chr 3, 14 und Jos. A. 8, 3, 3 und 7 von einem Vorhang vor dem Allerheiligsten, und BL bieten v. 36 ein dort unverständliches *καταπέτασμα*. Darum ergänzen wir den Akkusativ את־הפרכת eventuell nur פרכת. Warum soll gerade die Idee des Vorhangs erst aus der angeblichen Fiktion der Stiftshütte herausspekuliert sein (Be Ki)? Keil denkt an Ketten, mit denen der Eingang ins Allerheiligste außer am Versöhnungstage verriegelt worden sei. Wahrscheinlich war drinnen im Debir (cf. 8, 8) über den Oberschwellen der Türe (cf. v. 31) eine goldene Kette gespannt, und durch diese glitten Ringe, die den Vorhang trugen. Für den Plur. ist wohl besser der Sing. בְּרַתֶּקֶת zu lesen.

20 b Es ist nun schon fast allgemein üblich geworden, den zedernen Altar mit dem Schaubrotetisch zu identifizieren. Eine Bestätigung sucht man Ez 41, 22, wo der hier in Betracht kommende „Altar“ aus Holz beschrieben und hinzugefügt wird: „Dies ist der Tisch, der vor Jahve steht“, d. i. der Schaubrotetisch. Aber auch der Brandopferaltar wird Mal 1, 7 „Tisch des Herrn“ genannt. Jener Ausdruck in Ez ist also metaphorisch zu fassen. מזבח ist dort wie hier der eigentliche Terminus, der in einem Bauberichte unter allen Umständen wörtlich zu verstehen ist. Wir müssen also zunächst an ein Gerät in Form eines Altars denken. Ein Möbelstück in Tischform würde man in einer solchen Beschreibung nie „Altar“, sondern nur שלחן nennen. Deshalb unterscheidet auch 7, 48 beides. Die Frage ist nun nach der Opferfunktion, der dieser Altar diente. Man leugnet gern die Existenz des Weihrauchopfers für die ältere Zeit und will ihm erst im 8. oder 7. Jahrhundert Eingang in Israel einräumen. Als Grund führt man an, daß in älteren Opferbeschreibungen vom Weihrauch nicht die Rede ist (Amos 5, 21 ff.; 4, 4 ff.; Jes 1, 11 ff.; Mich 6, 6 ff.). Doch dieses Schweigen ist keineswegs beweiskräftig. Denn erstlich sind jene Beschreibungen nicht vollständig und wollen es auch nicht sein, sodann nehmen die Propheten, da sie zum Volk sprechen, nur auf jene Opfergaben Rücksicht, welche ein jeder auf eigene Kosten beschaffte und zum Kultus stellte. Der Weihrauch war aber dem gewöhnlichen Volke im Handel kaum zugänglich, als Opfermaterial auch nicht sympathisch. Er wurde wahrscheinlich nur vom Heiligtum als solchem bezogen und wurde jedesmal dem Tempeldepot entnommen. Daher hatten die Propheten keine Veranlassung, dort, wo sie das Volk ansprechen, vom Weihrauch zu reden. Andererseits war der Gebrauch des letzteren zu Kultuszwecken bei den

Nachbarvölkern ein sehr ausgiebiger. Die Ägypter unternahmen Expeditionen ins Somaliland (Punt), um ihn für ihre Tempel zu holen (šntr). Ähnliches gilt von den Assyro-Babyloniern (kutrinnu), und minäische Inschriften beweisen dasselbe für Arabien. Da liegt die Annahme nahe, daß die Israeliten schon in früher Zeit dieses verfeinerte Opfermaterial wenigstens für öffentliche Opfer heranzogen. Auch ist zu erwägen, daß sich der israelitische, in Ex beschriebene Kultus in vielen Beziehungen von Ägypten abhängig zeigt (die Lade entspricht der Gottesbarke. Cf. die Priestergewänder, Vorschriften über Rein und Unrein, über die Speisen usw.). Man denke auch an die für jene Zeit wahrhaft kosmopolitischen Beziehungen Salomons zu den Nachbarvölkern. Es wird also im salomonischen Tempel einen Räucheraltar wirklich gegeben haben. Dann liegt kein Grund mehr vor, מזבח hier im übertragenen Sinne zu deuten. Die Dimensionen in Ellen werden Ex 30, 2 angegeben 1 : 1 : 2 = Länge : Breite : Höhe; Ez 41, 22 hingegen 3 Ellen Höhe, 2 Ellen Länge (und vermutlich ebensoviel Breite). Letztere Maße dürfen auch für Salomons Tempel gelten. Der mosaische Altar war aus Akazienholz (Ex 30, 1) und hatte Hörner, wie sicherlich auch der salomonische. Oben war eine mit Metall verkleidete Vertiefung zur Aufnahme des Weihrauchs oder des Beckens. Der Altar stand vor dem Eingang ins Debir in der Mitte (v. 21 Schluß). **22** Nachdem v. 21 vom Goldüberzug des Debirs die Rede war, geht die Beschreibung auf den Hekal über, der unter כל besonders verstanden werden muß, also auf das ganze Haus, nicht das Debir allein, auch den Hekal. Die Vorhalle ist nach der Intention des Schreibers kaum mit einbegriffen. Denn sie wird nur einmal v. 3 erwähnt und dann nicht weiter beachtet. Ferner besagt כל nicht, daß alle verfügbaren Flächen Goldüberzug erhielten (cf. das S. 137 im allgemeinen betreffs der Reliefs Bemerkte). Auch 2 Chr 3, 7 zwingt nicht zu dieser Annahme (wenn dort von der Vergoldung der Deckbalken die Rede ist, so spricht auch Nebukadnezar [EIH 3, 26 ff. 51 ff.] von der Vergoldung und Versilberung derselben). — Der zweite Teil des Verses ist als Glosse zu streichen (in BL nicht vorhanden). לדביר ist lokal zu fassen „am Debir", wie לפתח Nu 11, 10. **30** Gegenüber v. 22 ist der Vers nicht überflüssig. Dort denkt der Schreiber nur an die Wände. לפנימה ist das Debir, חיצון der Hekal. Cf. zu v. 15. 29 und 8, 8.

Anfertigung der Kerube. **23a** B om עצי שמן, wahrscheinlich weil gegen Ex 25, 18 verstoßend. Neh 8, 15 unterscheidet זית =

edle Olive von עֵץ שֶׁמֶן. Letzteres muß entweder eine Ölbaumart oder wenigstens ein dem Ölbaum sehr ähnliches Gewächs bedeuten. Nun kommt die wilde Olive in Palästina überhaupt nicht vor, ist auch von der edlen äußerlich fast nicht verschieden, konnte also Neh 8, 15 nicht neben dieser aufgezählt werden. Andererseits ist dort der Oleaster (Eleagnus angustifolia) sehr häufig (arabisch zaizafûn). Er ist äußerlich dem Ölbaum sehr ähnlich und liefert ölhaltiges, sehr hartes Holz. Er ist mit dem Namen hier gemeint. **26** muß unmittelbar mit 23a verbunden werden. G setzt am Anfang ein Waw voraus. **23b** קומתו G *μέγεθος ἐσταὐμωμένον* (mit Auslassung des Suffixes), ein genauerer Ausdruck für „aufrechte Größe". Daher sagt 2 Chr 3, 13, daß die Kerube „auf ihren Füßen standen". Die 10 Ellen geben eine imponierende Höhe. Die Idee der Größe Jahves, der über den Cherubim thront, kam so zum Ausdruck. Das Oleasterholz ist sehr schwer und verlieh den Figuren Standfestigkeit. **24** Der Vers ist in B stark beschädigt und verkürzt. כנפיו kann beibehalten werden, indem so die beiden Flügel als Ganzes gefaßt sind. Doch ist auch Sing. möglich. Die Flügel waren hart nebeneinander angebracht, da ihre beiderseitige Spannweite genau der doppelten Breite des einen Flügels entspricht. **25** Die 10 Ellen geben hier nicht die Höhe, sondern die Flügelspannweite. Von ersterer war schon v. 26 die Rede. Man möchte also לכרוב erwarten. קצב bezieht sich auf die Art der Schnitzarbeit. **27** Statt כנפי הכרבים ist mit B L כַּנְפֵיהֶם zu lesen. Da das Debir 20 Ellen breit war, stießen die Flügel der beiden in der Mitte zusammen. Nehmen wir, wie es (bei 10 Ellen Höhe) die Symmetrie fordert, die Schulterbreite eines Kerubs auf ca. $2^1/_2$ Ellen an (eher etwas weniger), so war zwischen beiden ein leerer Raum von ca. $7^1/_2$ Ellen, der für die Bundeslade genügte. Schon The hat darauf hingewiesen, daß die Länge der Flügel (5 Ellen), falls sie völlig ausgespreizt waren, zur Höhe des Kerubs in schlechtem Verhältnisse stand. Sie sind zu kurz. Die Länge des Flügels ist von der Wurzel, d. i. von der Mitte des Rückens, gerechnet (v. 24). Wenn wir die Breite eines Kerubs mit $2^1/_2$ Ellen ansetzen, so ragte ein Flügel nur $3^3/_4$ Ellen über den Rand des Körpers hinaus. Dieses hervorragende Stück verhält sich zur Gesamthöhe des Kerubs wie 3 : 8, also ungefähr wie die Länge der menschlichen Hand zum Körper (etwa 13 : 33). Dies ist für einen Flügel entschieden zu wenig. Der Ausdruck ויפרשו besagt also nicht das äußerste Ausspreizen, sondern nur ein mäßiges Aus-

breiten, wie es bei zwei nebeneinanderstehenden Figuren viel ästhetischer wirkte und auch auf den assyrischen Genienreliefs zu konstatieren ist. So berührten sich in der Mitte die Flügel der beiden nicht mit den äußersten Spitzen, sondern waren etwas übereinandergeschlagen und nach unten gekehrt, so daß sie die unter ihnen stehende Lade gleichsam überschatteten. Cf. Jos. A. 8, 3, 3. Die Lade selbst war (Ex 25, 10) $2^1/_2$ Ellen lang und à $1^1/_2$ Ellen breit und hoch. Die Flügelhöhe am Leib der Kerube entspricht etwa der des Armes am menschlichen Körper. Das betreffende Verhältnis ist ca. 8 : 11. Also saßen die Flügel ungefähr 7 Ellen hoch. Daher konnte die Lade nicht auf dem bloßen Boden des Debirs stehen. Das hätte alle Symmetrie zerstört. Es war ein Postament durchaus nötig, etwa ein Fels oder gemauerter Sockel. Damit stimmt die Nachricht der Mischna (Joma 5, 2), daß sich im nachexilischen Tempel noch von der Zeit der ersten Propheten her ein Stein אבן שתיה befand, auf den der Hohepriester die Rauchpfanne am Versöhnungstag setzte. Doch ist die angegebene Höhe, 3 Finger von der Erde, zu gering. Denn das Postament samt der $1^1/_2$ Ellen hohen Bundeslade und den daraufgesetzten goldenen Keruben (wohl ca. $^1/_2$ Elle hoch) mußte aus Gründen der Symmetrie eine Gesamthöhe von ca. 6 Ellen erreichen, mochte also ca. 4 Ellen betragen. **28** Der Goldüberzug der Kerube ist ebenso aufzufassen wie bei den Reliefs. Die Lade war zwischen den Keruben so situiert, daß ihre Längsseite dem Beschauer vom Hekal sichtbar war, also mit den schmalen Breitseiten gegen N und S gekehrt (cf. zu 8, 7). Die kleinen goldenen Kerube (Ex 25, 18 ff.) über dem Deckel der Lade breiteten ihre Flügel über letzteren aus, müssen also in gekrümmter oder kniender Stellung gedacht werden und waren mit den Gesichtern einander zugekehrt (ibid. v. 20). Hingegen blickten (wegen v. 27) die großen Kerubstatuen gegen den Hekal. Im dunklen Debir müssen sie, von Gold funkelnd, als Sinnbilder der Nähe Gottes einen großartigen Anblick geboten haben.

Türen. 31 Statt ואת פתח lies besser mit GST ולפתח wie v. 33. B om 31 b — האיל G om — AL lesen nur: *καὶ φλιάς πενταπλάς*, d. i. ומזוזות חמשות. Doch ist האיל gesichert durch Syr. ܡܫܪܝܢ (übersetzt nach ܐܝܠܐ Kraft) sowie T אלהי (als ob אֵל dastände). — Wahrscheinlich ist דלתות zu streichen. Es wurde aus v. 32 nachgetragen. Die Bedeutung von איל erhellt aus Ez 41, 1. Dort heißen so (Plur.) die Mauerpfosten oder Seitenpfeiler rechts und links von der Tür. Ihre Dicke ist zugleich die Dicke der

Mauer (dort 6 Ellen), ähnlich Ez 41, 3. Oft steht der Sing. z. B. Ez 41. 3; 40, 48; das Wort kann füglich mit Mauerumrahmung, Türeinfassung übersetzt werden, also = Türpfosten und Oberschwelle. Nur für die Oberschwelle allein läßt sich der Gebrauch von איל nicht nachweisen. Denn der ergänzende Teil zu den Türpfosten heißt משקוף (Ex 12, 7). Wollte man trotzdem mit Ki hier איל als Oberschwelle allein fassen und neben dem hiesigen מזוזת festhalten, so müßte der Text ursprünglich gelautet haben: ולפתח הדביר עשה איל ומזוזת עצי שמן חמשת „und für den Eingang zum Debir machte er eine Oberschwelle und Pfosten von Oleasterholz in Form eines Fünfeckes". Wahrscheinlich ist aber מזוזת, vor dem bezeichnenderweise das Waw copul. fehlt, nur eine spätere erklärende Glosse zu dem vorhergehenden schwierigen Wort. Wir setzen האיל in den Plur. und stellen den Text her: וְלִפֶתַח הַדְּבִיר עָשָׂה הָאֵילִים עֲצֵי שֶׁמֶן חֲמֻשׁוֹת. Dabei konstruieren wir איל als Feminin. und fassen den Plur. kollektiv als „Türeinfassung". Er bezeichnet eigentlich 4 einzelne Stücke: 2 senkrechte Pfosten und 2 darüber schief gegeneinandergelegte Schwellen. Wegen dieser eigentümlichen, seltenen Form wird hier auch ein gegen v. 33 abweichender Ausdruck gebraucht. Später wurde dahinter das erläuternde מזוזת eingesetzt und das End-מ vom defektiv geschriebenen האילם durch Haplographie mit dem Folgenden gestrichen. So blieb jetzt האיל מזוזת übrig. — Das jetzt im Text stehende חמשית kann nur $^1/_5$ heißen. Analog zu רָבוּעַ muß man eine Form חָמוּשׁ „fünfeckig" bilden (das Piel des Verbs kommt Gen 41, 34 vor). Die Breite dieser Türe gibt Ez 41, 3 auf 6 Ellen an. Ihre Höhe ist unbekannt, vielleicht 10 Ellen.

32-34 (Allgemeines). B läßt v. 32 ganz aus, ebenso v. 33 bis auf die zwei letzten Worte. Der Text lautet dort von v. 31 angefangen: 31 *καὶ τῷ θυρώματι τοῦ δαβεὶρ ἐποίησεν θύρας ξυλίνων ἀρκευθίνων* 33 *στοαὶ τετραπλῶς* 34 *ἐν ἀμφοτέραις ταῖς θύραις ξύλα πεύκινα. Δύο πτυχαὶ καὶ ἡ θύρα ἡ μία καὶ στροφεῖς αὐτῶν, καὶ δύο πτυχαὶ ἡ θύρα ἡ δευτέρα, στρεφόμενα.* Es liegt deutlich eine Auslassung durch Homoeoteleuton vor. Der Schreiber der hebr. Vorlage von B glitt von עצי שמן in v. 31 auf עצי שמן in v. 33a und ließ infolgedessen 31b. 32 und 33a aus, worauf er bei מאת רבעית in 33b weiterfuhr. Dies ist der Grund des Ausfalls, nicht der Horror vor der Goldverzierung in v. 32, wie Stade gemeint hat. Daß der griechische Text stark lädiert ist, ergibt sich deutlich. Denn v. 31 *θύρας ξυλίνων ἀρκευθίνων* läßt sich mit 34

absolut nicht in Einklang bringen. Hier ist von einer anderen Tür als der des Debirs die Rede. Mindestens v. 33 muß in den Text mit aufgenommen werden. Dann liegt aber auch kein triftiger Grund vor, sich gegen v. 32 zu verschließen. Er ist hinter v. 31 nötig. Erst v. 32 erfahren wir etwas über die Türflügel. Denn v. 31 bietet nur die Beschreibung des Türrahmens (cf. dort). Die Bemerkung וירד usw. macht einen durchaus originalen Eindruck. Wir behalten also auch v. 32 gegen B und Stade bei. Dann dürfen wir aber auch v. 35 stehen lassen, der ebenfalls von der Verkleidung redet. In v. 32. 35 findet sich beidemal der Aramaismus וקלע und וצפה. Wahrscheinlich verdankte er an einer Stelle seinen Ursprung einer Verschreibung und wurde von einem Harmonisten das andere Mal „nachkorrigiert".

32 Korrekter wäre ויקלע und mit Suffix ויצפם. Dergleichen Formen kommen auch sonst vor, z. B. 1 Sam 17, 38. וַיָּרֶד erklärt A L *καὶ κατέβαινεν*, wobei wohl das durchaus mögliche und plausible וַיֹּרֶד (brachte an) beabsichtigt war. Vielleicht liegt, wie die hebräische Punktation nahelegt, besser Hi von רדד vor: stampfen, niedertreten, plattschlagen. In der Mischna ist besonders Piel gebräuchlich und vielleicht auch hier וַיְרַדֵּד ursprünglich. Das Gold wurde in dünnen Blättchen an den Reliefs sorgsam plattgeschlagen, damit es sich den Erhebungen und Vertiefungen anschmiege. Durch diese Bemerkung ist zugleich auch konstatiert, daß nur die Reliefs mit Gold überzogen waren, nicht die glatten Teile der Tür. — Das zweite Mal wird zwar ופטורי צצים nicht eigens wiederholt, doch sind die Worte nur brachylogisch ausgelassen. Die Girlandenumrahmung gehörte als äußerer Abschluß zu den Reliefs und wurde sicher mit vergoldet. — A L lasen hier statt שמן (*ξύλων*) *πευκίνων* = ברשים. Ez 41, 23. 24 nimmt auch bei dieser Tür eine Vierteilung wie bei der Hekaltüre an.

33 Die letzten zwei Worte sind מְזוּזוֹת רְבָעוֹת zu lesen (cf. 7, 5 und Ez 41, 21). Ersteres bezeichnet hier im Plur. die beiden Türpfosten samt Oberschwelle. Für die gewöhnliche viereckige Umrahmung wird das gewöhnliche Wort gebraucht. Anders v. 31, wo die ungewohnte fünfeckige Form auch durch einen selteneren Ausdruck markiert ist. **34** Statt ושתי G *ἐν ἀμφοτέραις* = בשתי. Statt קלעים ist צלעים zu lesen. Die Tür ist nach Ez 41, 2 10 Ellen breit, was auf eine Höhe von 20 Ellen, wie im herodianischen Tempel, schließen läßt. An und für sich könnte es sich um übereinander liegende Türblätter handeln, so daß jeder Torflügel in

der Hälfte der Höhe horizontal geteilt wäre. Doch ist unbedingt die vertikale Teilung in 4 je $2^1/_2$ Ellen breite Blätter anzunehmen. Denn der Zweck war offenbar die leichtere Bewegbarkeit der Torflügel, die um so wünschenswerter erscheinen mußte, als es sich meist nur um den Ein- und Austritt einer einzelnen Person handelte.

35 Es ist wieder wie v. 32 ויקלע und ויצפם zu lesen. G bietet zum ersten Wort wie früher *ἐκκεκολαμμένα* = מְנֻקָּעִים. מְיֻשָּׁר wird gewöhnlich von ישר abgeleitet (משר) und nach der Grundbedeutung („gerade sein") mit „ebengemacht", „breitgeschlagen" oder „genau angepaßt" übersetzt. Vielleicht liegt aber ein Stamm מָשַׁר zugrunde: (einen Teppich) weich, ebenmachen, was auf dasselbe hinauskommt. מחקה heißt Ez 23, 14 eingeritztes Konturbild, bei dem die Ritze (nach Art z. B. der Katakombeninschriften) mit Rötel ausgefüllt sind. Darum denkt Be auch hier an solche Umrisse. Doch wird sich das Wort in Anbetracht des Früheren (zu v. 18) auch von Reliefs verstehen lassen, die ja ebenfalls durch anfängliches Einritzen entstehen. Auch hier ist klar gesagt, daß nicht die ganze Türfläche vergoldet war, sondern nur die Figuren.

Anbauten. **5** ויבן B A *καὶ ἔδωκεν* = וַיִּתֵּן, L *καὶ ἐποίησεν* = ויעש. B L om * את־קירות הבית und ein סביב, ebenso 5b B om *. Das Ktib יציע dürfte die ältere Form darstellen, nämlich partic. passiv. vom Stamme יָצַע, Hinzugelegtes, Anbau. Das Ḳre scheint aramaisierend. Der Anbau lief an den beiden Längsseiten und an der Hinterseite des Debirs, entsprechend den ägyptischen Nebenkammern oder Gängen, die das Adyton und die Vorsäle umgaben. — Der Text enthält zwei parallele Dubletten: a) סביב את קירות הבית dieselbe Konstruktion Ez 43, 17, b) סביב להיכל ולדביר. Die Akzente des jetzigen Textes sind nicht am richtigen Platz, das Zaḳef Ḳaṭon ist je um ein Wort vorzuschieben, also auf יציע respektive הבית zu setzen. In B L fehlt zwar a, doch ist die Konstruktion mit את schwieriger und seltener, also kaum später hinzugefügt. Auch ist der Sinn allgemeiner und weniger deutlich. Daher ist a ursprünglich. Eher könnte b als Erläuterung später eingeschaltet sein, doch ist es möglicherweise ebenfalls original. צלע heißt hier Stockwerk wie v. 8 und ist Feminin. Außerdem hat es in diesem Kapitel noch zwei andere Bedeutungen: Brett (v. 15. 16) mit Plur. auf ות, wohl auch Femin.; ferner Türblatt (v. 34), Plur. ים und Masc. Dies ist auffallend, aber aus der Wortarmut des Hebräischen erklärlich.

Der Verfasser des Berichtes ringt mit dem Ausdruck und bildet sich zum Teil seine Termini (cf. Hekal). Gewöhnlich statuiert man auf Grund von Ez 41, 6 im ezechielischen und deshalb auch im salomonischen Tempel eine Einteilung der einzelnen Stockwerke des Anbaues in je 30 oder gar 33 Zellen und postuliert für צלע noch die vierte Bedeutung „Seitengemach". Doch ist die angezogene Stelle verderbt und ושלשים פעמים wahrscheinlich zu streichen. Wozu hätten die vielen kleinen Zellen gedient, die im Parterre nicht einmal 5 Ellen im Cubus maßen (da die trennenden Wände noch in Betracht kommen)? Zur Aufbewahrung von Geräten empfahl es sich doch, den Raum nicht so zu zerstückeln. Trotz größerer Dimensionen gab es im herodianischen Tempel im ganzen Anbau nur 38 Zimmer (Middot 4, 3), davon im Parterre 13. Dazu tritt ein philologischer Grund: Die Mischna (Middot 4, 3) nennt die Zellen des Tempels תָּאִים. Das scheint seit jeher der Ausdruck dafür gewesen zu sein. Auch Ezechiel kennt ihn und gebraucht ihn für die Seitenzellen der Tore (Ez 40, 7. 10. 12. 21. 29. 33 usw.). Wäre Ez 41, 6 von Seitenzellen des Tempels die Rede, so hätte er gewiß auch תא gesagt, zumal Ez 41, 5, also unmittelbar vorher, das Wort צלע Stockwerk, Seitengebäude o. ä. bedeutet. Es wird mit diesen kleinen Zellen für immer aufzuräumen sein.

6 היציע kann nicht richtig sein. Es könnte nicht als Femin. konstruiert werden. Nun bietet G ἡ πλευρά = הצלע, was hier einzusetzen ist. חוצה bezieht sich auf die äußeren Seiten der Tempelmauer, auf denen die Absätze (von je 1 Elle) angebracht waren. Das Subjekt zu אָחוּ ist entweder Salomon oder „man". Nach Ez 41, 1 war die Tempelmauer 6 Ellen breit, die des Anbaues nach Ez 41, 9 5 Ellen. Der Wortlaut unseres Textes lehrt auf das bestimmteste, daß nur an der Tempelmauer im N, S und W Absätze vorhanden waren. Somit war sie im Parterre 6 Ellen stark, im ersten Stock 5, im zweiten 4 Ellen, am Dach des 2. Stockwerks nur noch 3 Ellen, von der Decke des Debirs an (die betreffende Mauerpartie im N und S) nach oben wahrscheinlich nur 2 Ellen (cf. v. 20). Ganz oben muß noch ein Absatz angenommen werden, auf dem die Deckbalken des Gesamthauses auflagen. Demnach waren die obersten Partien der N- und S-Mauer am Debir wahrscheinlich nur noch 1 Elle dick. Die W-Mauer erreichte am Dach des Seitenbaus die Stärke von 3 Ellen und behielt sie bis zum First bei, da auf ihr keine Deckbalken auflagen. Dagegen blieb die O-Mauer bis hinauf 6 Ellen dick, ganz

entsprechend den massiven ägyptischen Pylonen vor den Tempeln. Sta Be Ki bringen die Absätze von 1 Elle je zur Hälfte sowohl an der Tempelmauer als an der Außenmauer des Seitenbaues an. Somit hätte sich die Tempelmauer im N und S folgendermaßen verjüngt: 6. $5^1/_2$. 5. $4^1/_2$ und nach demselben Prinzip weiter 4. $3^1/_2$. Im W: 6. $5^1/_2$. 5. $4^1/_2$. Die Mauern des Anbaues 5. $4^1/_2$. 4. $3^1/_2$. Allein eine solche Verteilung der Absätze hat im Text keine Stütze, ja sie scheint ihm zu widersprechen. Jedenfalls spricht Ez 41, 6 für die erstere Methode, und diese war auch die solidere, da die Deckbalken so wenigstens einerseits tief in der Mauer steckten. Entgegen unserem Text gibt Ez 41, 5 dem Parterre des Seitenbaues nur eine Breite von 4 Ellen. Die Art der Deckung durch Absätze als Balkenstützen war auch in Ägypten gebräuchlich.

8 פתח G S praem. Waw. also ופתח zu lesen. Statt התיכנה[1] (auch Syr.) ist mit G T הַתַּחְתּוֹנָה zu korrigieren. Statt עלי־התיכנה haben Mss und alte Ausgaben besser אל. Statt השלשים (so auch G: *τὰ τριώροφα*) hat S und 4 Mss besser הַשְּׁלִשִׁית. Doch ist der Plural vielleicht ständiger Ausdruck gewesen, wie „third floor". Cf. Ez 42, 3. Der Eingang war wohl im S, so ist „rechts" wahrscheinlich wie sonst oft aufzufassen. Indessen kann auch die rechte Seite des Eintretenden, also N gemeint sein. Im herodianischen Tempel lag der Zugang zu den Seitenbauten tatsächlich in der NO-Ecke (Middot 4, 5). Aus ästhetischen Gründen ist diese Situierung auch für die salomonische Zeit vorzuziehen. Damals lag die Stadt im S und W des Tempels, nicht im N. So konnten aus dem nördlichen Zugang des Anbaus die Geräte unbemerkt herbeigeschafft werden. Ez 41, 11 werden zwei Zugänge genannt, im N und S. In ובלולים (G *καὶ ἑλικτὴ ἀνάβασις*, womit יעלו zu verbinden) steckt vielleicht der Plur. von לוּל. So heißen Middot 4, 5 die Löcher im Boden des über dem Allerheiligsten befindlichen Obergemachs, durch welche die Arbeiter in Käfigen hinuntergelassen wurden. Die Wendeltreppe, welche an der NO-Ecke des herodianischen Tempels in die oberen Stockwerke hinaufführte, heißt in der Mischna מְסִבָּה. Darnach bietet hier T מְסִבְּתָא. Entsprechend diesem mischnischen Sprachgebrauch wäre im Text nicht von Treppen, sondern nur von Schächten die Rede. Das Beförderungsmittel wäre außer acht gelassen. Man denkt dabei am besten an Leitern, die man nach Belieben entfernen konnte, um größere Gegenstände durch die Luken hinunterzulassen. Letztere waren durch Falltüren geschlossen. Da die Seitenbauten als Ma-

gazine dienten, ist diese Deutung wahrscheinlich. — Indessen sprechen alle Übersetzungen von Treppen. Da לוּל diese Bedeutung nicht hat, kann man arab. لَوْلَب Spirale vergleichen und ein Substantiv לוֹלָב annehmen, also entweder einfach וְלוֹלָבִים („und Wendeltreppen stiegen empor") oder וּבְלוֹלָבִים („und auf Wendeltreppen stieg man empor").

10 Statt היצוע bietet G ein dunkles *τοὺς ἐνδέσμους*, T תיקא (Balustrade). Dagegen übersetzt S wie v. 6 ܚܕܪܬܐ. Wir lesen nach v. 6 הַצְּלָעוֹת und demgemäß קוֹמָתָן, ferner für את־הבית dem Sinn entsprechend אֶת־צַלְעוֹת הַבַּיִת. So wird der Vers klar. Es ist die Einzelhöhe der Stockwerke (5 Ellen) angegeben und ferner wird bemerkt, daß sie mit Zedernholz im Innern belegt waren. Zu ויאחז kann nicht יצוע Subjekt sein (Klo Be), auch abgesehen davon, daß wir הצלעות lesen. Denn dann wäre der Sinn: „Und der Seitenbau griff in das Haus mit den Zedernbalken ein", was gerade in v. 6 geleugnet wird. Übrigens würde man בַּבַּיִת erwarten. Auch die Deutung: „und er verband ihn (den Seitenbau) mit dem Hause durch Zedernbalken" (Ki) ist mangelhaft. Denn die Auslasssung des Objektsuffixes bei ויאחז wäre eine seltene Anomalie. Wir vergleichen assyrisch uḫḫuzu (אחז II, 1) = überziehen. Man kann allenfalls auch וַיְאחֵז punktieren. So ist von der Holzverkleidung des Seitenbaues die Rede. Die einzelnen Stockwerke waren 5 Ellen = 2,75 (2,635) m hoch. Die jedesmalige Eindeckung kann demgemäß etwa zu 1 Elle berechnet werden. So erhalten wir eine Gesamthöhe von ca. 18 Ellen (9,9 resp. 9,486 m). Die Fenster des Hekal müssen etwas über dieser Höhe gelegen haben, wahrscheinlich 21 Ellen hoch, eventuell noch höher. Das über dem Debir liegende Obergemach konnte überhaupt erst bei 21 Ellen Höhe Fenster haben, da wir eine Elle auf die Eindeckung des Debirs rechnen müssen. Aus dem 2. Stockwerk des Seitenbaues konnte man jedenfalls durch eine Falltüre auf das Dach desselben gelangen. Von hier aus waren die Fenster des Tempels zugänglich, und man konnte in das Obergemach über dem Debir steigen. — Nach allem Vorhergehenden ergeben sich für das Gesamttempelgebäude folgende Dimensionen, wobei die Dicke der Mauern nach Ezechiel berechnet ist:

Höhe: 30 + 3 (Brustwehr, die nach Dt 22, 8 vorhanden war + Eindachung) ca. 33 Ellen = 18,15 (17,39) m; Breite: 5 (Ez 41, 9) + 5 (I 6, 6) + 6 (Ez 41, 5) + 20 (I 6, 2) + 6 + 5 + 5 =

52 Ellen = 28,6 (27,4) m; Länge von vorn aus gemessen: 5 (Ez 40, 48) + 10 (I 6, 3) + 6 (Ez 41, 1) + 40 (I 6, 17) + 2 (Ez 41, 3) + 20 (I 6, 20) + 6 + 5 + 5 = 99 Ellen = 54,45 (52,17) m. Also verhalten sich Länge, Breite, Höhe wie 99 : 52 : 33. In Edfu sind die Verhältnisse (mit Ausschluß des hypostylen Saals): 105 : 63 : $22^2/_3$, in Dendera (ebenso): 112 : $67^1/_5$: $23^1/_3$. Der Tempel war demnach ein respektables Gebäude, nicht bloß eine königliche Privatkapelle, und hält mit bedeutenden Tempelbauten des Altertums sehr wohl einen Vergleich aus.

Vorhöfe. 36 Der Zweck der Zedernbalkenschicht ist nicht ersichtlich. Zur Verhütung von Feuchtigkeit oder Verwitterung der Steine konnte sie als obere Auflage nicht dienen (The). Klo denkt an aufrechtstehende, in gewissen Entfernungen eingerammte Palisaden. Allein eine solche Einrichtung scheint unbegründet und unter den Worten nicht begreifbar. Vielleicht ist von parallel nebeneinander liegenden Reihen und nicht von übereinander gelegten Schichten die Rede. Letztere scheint טור überhaupt nie zu bedeuten. Cf. 7, 4. Dann bestand die Mauer aus drei Steinlagen hintereinander und war an der Innenseite mit Zedernholz getäfelt. Dies war die 4. innere Reihe. Über die Höhe der Mauer und die Zahl der übereinander gelagerten Steinschichten ist dann nichts ausgesagt. Die Verkleidung mit Zedernholz war unter dieser Voraussetzung ganz konsequent nicht nur auf die Räume des Seitenbaues (v. 10), sondern sogar auf die Innenseite des Vorhofs ausgedehnt. חצר steht hier in der eigentlichen Bedeutung für Gehege, nicht für den dadurch begrenzten Raum. Man unterschied: a) den inneren Vorhof, in dem der Tempel lag, 6, 36 und 7, 12; er heißt Jer 36, 10 der „obere“, weil höher gelegen; 2 Chr 4, 9 wird er nach später Auffassung der „Priestervorhof“ genannt; b) den anderen Hof 7, 8, in dem der königliche Palast lag (über den „mittleren“ Hof cf. II 20, 4); c) den großen Hof 7, 9. 12. Dieser muß sowohl den Palast- als den Tempelhof umschlossen haben. Für den Palasthof ergibt sich dies aus den angeführten Stellen, wo der große Vorhof in Verbindung mit den königlichen Gebäuden erwähnt wird, die nach v. 8 im „andern“ Vorhof lagen. Nach v. 12 liegt der große Vorhof „herum“ um die vorher beschriebenen Teile des Palastes. Daß der große Vorhof den Tempelhof mit umschloß, geht daraus hervor, daß letzterer der „innere“ heißt. Das setzt einen umschließenden äußeren voraus. Dieser kann nicht der Palasthof sein. Das ist von vornherein unwahr-

scheinlich. Denn der Burgkomplex war gewiß durch einen eigenen Hof so umschlossen, daß die Tempelbesucher nicht durch den Burghof hindurch mußten. Dasselbe wird 7, 8 nahegelegt. Nach der dortigen Bestimmung lag der Palasthof einwärts von der (Thron)halle, das heißt: das Volk konnte in den Palast auf keinem andern Wege gelangen als durch die Thronhalle; also kann der Palasthof nicht den Tempelhof umschlossen haben. Sonst wäre der Zugang zur Burg den Tempelbesuchern auch anders (von N) möglich gewesen. Der Palasthof lag neben dem Tempelhof, südlich von ihm, wie die Terrainverhältnisse fordern. Denn man stieg vom Palast zum Tempel hinauf (II 20, 5; 22, 4; Jer 26, 10; II 11, 19; Jer 36, 12). Palast und Tempel lagen in nächster Nähe (II 11, 13; Ez 43, 8). — Über die Größe des Tempelhofes läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Nach Ez 40, 47 bildete er ein Viereck von 100 Ellen im Geviert. Doch damit ist wahrscheinlich nur der vor dem Tempelgebäude liegende Teil bezeichnet. Schon aus praktischen Gründen, damit man auch am Debir vorbei von N nach S gelangen konnte, mußte er den Tempel an allen vier Seiten umschließen. Nun war das Tempelhaus 99 Ellen lang, also war die Länge des ganzen Vorhofs bedeutend größer, wohl mindestens 200 Ellen. Dementsprechend kann die Breite auf 100 Ellen angesetzt werden. Andere auf den salomonischen Tempel anwendbare Maße als die ezechielischen kennen wir nicht. Die Angabe des Hekataios von Abdera (um 500, Joseph. C. Ap. 1, 22: Tempelkomplex 100 Ellen breit und 5 Plethren, d. i. ca. 300 Ellen lang) ist wahrscheinlich apokryph (so schon Origenes, c. Celsum 1, 3, 2) und hatte späte nachexilische Verhältnisse vor Augen. Ebensowenig gehören hierher die Notizen bei Alexander Polyhistor (um 70 v. Chr.), nämlich 500 Ellen im Geviert (Euseb. praepar. evang. 9, 35) und Aristeas, sowie Mischna, Traktat Middot. — Tore kennt Ezechiel im N, O und S. Im salomonischen Tempel gab es ursprünglich zunächst wohl nur ein Tor im O als einzigen Zugang des Volkes (cf. II 12, 10 und 15, 35), sowie im S das „Trabantentor“ als Zugang zum königlichen Palast (cf. II 11, 19). — BL bietet am Schluß: *καὶ ᾠκοδόμησε καταπέτασμα τῆς αὐλῆς τοῦ αἰλὰμ τοῦ οἴκου τοῦ κατὰ πρόσωπον τοῦ ναοῦ*. Dann folgt unmittelbar 7, 13. Es liegt die Vermutung nahe, daß diese Worte aus 7, 12b entstanden sind (von ולחצר an). Damit stimmt überein, daß G diesen zweiten Teil von 7, 12b sonst unübersetzt läßt. *Καταπέτασμα* ist das in v. 21 fehlende hierher versprengte Wort.

Καὶ ᾠκοδόμησε könnte die vom Rande zu G v. 5 hierher geratene richtige Variante für das hebräische ויבן sein. *Τῆς αὐλῆς τοῦ αἰλὰμ τοῦ οἴκου* entspricht dem hebräischen ולאלם הבית . . . ולחצר in 7, 12b. Das dortige הפנימית kann zu *κατὰ πρόσωπον* = לפני geworden sein. *Τοῦ ναοῦ* wäre für "ביתיה gesetzt (anders Klo). — Hier ist der Ort, über die Orientierung des Tempels einiges beizufügen. Daß er sich der Länge nach zwischen W und O erstreckte, ergibt sich aus 6, 8 und 7, 39, wofern man „rechts" und „links" für S und N nimmt. Der Eingang an einer der Schmalseiten des Gebäudes ist durch 6, 3 gesichert. Daß er sich an der östlichen Schmalseite befand, ergibt sich aus Ez 8, 16: Die Männer stehen vor der Vorhalle mit dem Gesicht nach O und kehren dabei dem Tempel den Rücken. — Daß der Tempel auf der jetzigen Area Ḥarâm eš šerif lag, kann nicht bezweifelt werden. Auch der heilige Felsen in der Ḳubbet eṣ ṣaḫra (dem Felsendom) muß zum alten Tempel in naher Beziehung gestanden haben, da sich religiöse Lokaltraditionen im Orient zähe forterhalten. Es kommt nur die Alternative in Erwägung: Entweder befand sich der Fels im Allerheiligsten, oder der Brandopferaltar war über ihm errichtet. Die erstere Annahme ist ausgeschlossen, weil das Allerheiligste des salomonischen Tempels nur 20 Ellen d. i. ca. 11 m im Geviert hatte, während der Fels 17 × 13 m mißt. Auch sagt die Mischna (Joma 5, 2) ausdrücklich, daß sich im Allerheiligsten nur ein Stein von drei Fingern Höhe befand. Also stand über dem Felsen der Brandopferaltar. Die Länge der Ḳubbet eṣ ṣaḫra beträgt von W nach O (und von N nach S) ca. 50 m. Der Fels steht beiderseits ca. 18 m von der W- und O-Mauer ab. Westlich vom Altar war bis zur Tempelvorhalle des herodianischen Tempels eine Distanz von 22 Ellen, d. i. ca. 12 m (Middot 3, 6). Nehmen wir dasselbe Maß auch für das salomonische Heiligtum an. Östlich vom Altar dehnte sich der Vorhof jedenfalls mehr als 12 m nach O aus. Das forderte schon die Unterbringung des ehernen Meeres (10 Ellen = 5,5 m im Durchmesser), ferner die bequeme Hantierung mit den 10 Fahrstühlen, deren jeder eine Länge und Breite von 2,2 m (4 Ellen) hatte. Auch 8, 64 bestätigt dies: Die Mitte des Hofes vor dem Tempel lag hinter dem Brandopferaltar (d. i. östlich von ihm). Geben wir dem Teil des Vorhofs östlich vom Altar vorläufig eine Länge von 18 m, so ergibt sich als Vorhoflänge von der Tempelvorhalle an nach O 12 + 13 (Fels) + 18 = 43 m. Als Breite des Vorhofs von N nach S kann man

ca. 50 m (100 Ellen) annehmen. Dann würde der salomonische Tempelhof größtenteils mit dem jetzigen Felsendom zusammenfallen. Nur das westlichste Stück des letzteren fiele dabei weg und wäre durch die Tempelvorhalle abgeschnitten, die sich 12 m westlich vom Felsen und 6 m östlich von der W-Mauer des Felsendoms erhoben hätte. Da das Tempelhaus ca. 54 m lang war, erhalten wir so für den inneren Vorhof bereits eine Länge von 54 + 43 = 97 m. Hinter der W-Wand des Heiligtums muß der Vorhof noch einen freien Raum zum Herumgehen geboten haben. Mit der O-Mauer des Hofes können wir noch ein Stück außerhalb des Felsendomes, etwa bis zur Ḳubbet es silsele weiter nach O rücken. So erhalten wir leicht im ganzen ca. 110 m d. i. 200 Ellen Länge für den gesamten Vorhof bei einer Breite von 100 Ellen. Diese Dimensionen sind ein Minimum, das aber wesentlich kaum überschritten wurde. — Die heutige erhöhte Plattform, auf der die Ḳubbet eṣ ṣaḫra und die Ḳubbet es silsele stehen, erstreckt sich weit über den Bereich des Felsendoms nach N und S. Dies berechtigt uns zu dem Schlusse: Da zwischen den beiden Höfen ein mäßiges Flächenverhältnis herrschte, reichte der große äußere Vorhof Salomons gewiß nicht über diese Plattform hinaus. Der ganze Raum des jetzigen Ḥarâm außerhalb derselben lag außer dem Rayon des salomonischen Tempelbezirkes. Zwischen der Stadtmauer und der östlichen Vorhofmauer waren noch in nachexilischer Zeit Häuser (Neh 3, 20 ff.). Der Burgkomplex (7, 2 ff.), davon zunächst der eigentliche Königspalast, war nur durch eine (südliche) Mauer vom Tempel getrennt, d. i. die südliche Tempelhofmauer gehörte zugleich zum Burghof (cf. Ez 43, 8). Also war der Teil der Plattform, der südlich vom Felsendom liegt, bereits im Bereich des Palastes. Nun war dieser tiefer als der Tempel situiert. Also war diese südliche Partie der Plattform zu Salomons Zeit noch nicht erhöht. Sie stammt demnach aus nachsalomonischer Zeit, und der große Vorhof Salomons wird sich schon deshalb im N und O mit ihr nicht decken. — Südlich vom Felsendom bleiben bis zur südlichen Umfassungsmauer der herodianischen Tempelarea, d. i. des jetzigen Ḥarâm, noch ca. 220 m übrig. Diese nahm der Palast von W nach O gewiß nicht gänzlich ein. Daß dieser ganze Raum nicht in der jetzigen Form applaniert war, beweist ja schon die tiefere Lage des Palastes gegenüber dem Tempel. Der Felsrücken des Hügels setzt sich von der jetzigen Ḳubbet eṣ ṣaḫra in südöstlicher Richtung bis gegen das jetzige dreifache Tor fort.

Beiderseits von diesem Höhenrücken war das ursprüngliche Terrain mehr oder minder abschüssig. Salomons Substruktionen werden in der Adaptierung dieses südöstlich streichenden Rückens bestanden haben. Der südöstlichste und der südwestliche Teil der jetzigen Haramfläche lagen außer dem Bereich dieser Arbeiten und hatten ein tieferes Niveau. So erklärt sich die Angabe bei Joseph. B. I. 21, 1, daß Herodes den Tempelbezirk um das doppelte erweiterte. Da sich der erwähnte Höhenrücken gegen das dreifache Tor allmählich senkt, ist Stades Annahme (Geschichte Israels I² 315) recht wahrscheinlich, daß südlich (etwas nach SO) vom Tempel zunächst der Palast, sodann tiefer die Thron- und Säulenhalle und endlich am weitesten im SO das Libanonwaldhaus zu lokalisieren ist. — Doch sind andere Kombinationen bei dem Mangel an sicheren Anhaltspunkten nicht ausgeschlossen. Cf. Mommert, Topographie des alten Jerusalem II 240ff. Nur Grabungen könnten hier mehr Licht verbreiten.

Jahves Zusicherung. **11** Der Abschnitt 11—13 fehlt in BL. Das Ganze ist im Grunde fast nur eine Wiederholung der Worte Davids an Salomon 2, 3. 4a und der Rede Jahves in Gibeon 3, 14. Wir können es R (oder Rj) zuteilen. Das Wort Jahves erging wahrscheinlich durch einen Propheten während des Tempelbaus als Aufmunterung zur Überwindung von Schwierigkeiten, wenn nicht gleich zu Beginn der Arbeit. An eine eigentliche Jahveerscheinung ist wegen 11, 9 (d. i. 3, 5ff. und 9, 2ff.) nicht zu denken. **12** הבית הזה ist eine anakoluthische hervorhebende Voranstellung ohne nachfolgende ausdrückliche Rückbeziehung. Eine solche liegt nur implicite in ושכנתי v. 13. Die Phrasen sind deuteronomistisch. Cf. aber auch besonders Lev 18, 4; 26, 3. Auch hier wird auf eine Zusage Jahves, etwa 2 Sam 7, 12ff., zurückgegriffen und das von Davids Samen im allgemeinen Bemerkte als von Salomon geltend erklärt. **13** Der Sinn des göttlichen Versprechens ist: Wenn du meine Gebote hältst, so werde ich mein David gegebenes Versprechen halten, nämlich: Dein Reich wird Bestand haben (2 Sam 7, 13b), ich will dich wie ein Vater behandeln (ib. v. 14), meine Huld soll nicht von dir weichen (ib. v. 15), und mein Wohnen in diesem Hause wird ein immerwährendes Unterpfand der Erfüllung meines Versprechens bilden, ja für das ganze Volk gnadenreich sein. Zu ושכנתי cf. Ex 29, 45; 25, 8. Doch liegt die Phrase überhaupt sehr nahe (besonders in Rücksicht auf Dt 12, 5ff.) und braucht (ebensowenig wie in v. 12a) nicht als Entlehnung aus dem sogenannten Priesterkodex zu gelten.

Schlußbemerkungen. **14** BL hat den Vers hinter v. 3, wo er absolut nicht paßt. Während ויכלהו in v. 9a sich nur auf die Herstellung des Rohbaus bezieht, ist hier von der Vollendung des Gesamttempels die Rede. Es liegt also eine Art Schlußformel vor.

7 ומקבות G sing *καὶ σφῦρα*, והגרזן G ohne Artikel *καὶ πέλεκυς*, was zum Vorhergehenden besser paßt. — בל G S praem. Waw, בבית A L om. — Schwierigkeit bereitet אבן שלמה מסע. Man liest vor allem besser ממסע. Denn die Auffassung als Akkusativ der Beziehung oder erklärende Apposition ist hart. „Unbehauene Steine vom Steinbruch" gibt zwar einen Sinn (cf. Ex 20, 25; Dt 27, 5; Jos 8, 31), widerspricht aber 1 5, 31. Die Erklärung שָׁלֵם = „fertiggestellt", also „aus Steinen, die schon beim Bruch zugerichtet waren", ist eine verschrobene Ausflucht. שלמה ist einfach der Name Salomon, der hinter einem ursprünglichen בבנותו („als Salomon es baute") als Subjekt stand und von einem Abschreiber in Rücksicht auf Jos 8, 31 mißverstanden und an seine jetzige Stelle gerückt wurde, worauf בהבנתו geschrieben werden mußte. Nach dieser Tilgung kann מסע als Genitiv beibehalten werden. Auch eine Randglosse könnte שלמה sein, die aus dem ursprünglich wohl vorhergehenden v. 14 durch Vertikalverschreibung als Dittographie in den Text geriet. — Daß man Hämmer und Beile nicht hörte, wird im gewissen Sinne wahr sein. Bei Legung der Substruktionen, bei der Eindachung, Holzbekleidung usw. konnten Werkzeuge nicht entbehrt werden. Dagegen ist es bei der Herstellung der eigentlichen Mauern — nur darauf ist בהבנתו zu beziehen — sehr glaublich, daß die einzelnen Blöcke im Steinbruch nach genauem Plane vermessen und zugerichtet wurden, worauf man sie am Tempelplatz ohne Mörtel nur aneinanderfügte. Eine derartige Massenpräparierung des Baumaterials ist auch sonst bezeugt. Joseph. (C. Ap. 1, 19) berichtet von einem Palast Nebukadnezars, dessen Bau in 15 Tagen vollendet wurde. Dasselbe erzählt der babylonische König in seiner Inschrift (E H H 8, 64 und 9, 1; K B 3, 2, 26). Dies war nur bei großartigster vorheriger Zurichtung alles Nötigen möglich. — Dementsprechend können wir annehmen, daß die Tempelmauern mit großer Schnelligkeit zusammengefügt wurden. Das gab später Anlaß zu Sagen. Theodoret: Die Steine wuchsen in passender Form aus dem Boden. Talmud: Sie wurden von Salomon durch den wunderbaren Wurm Šamir (Diamant) zurechtgeschnitten. גרזן ist nach Dt 19, 5; 20, 19; Jes 10, 15 ein Werkzeug zur Fällung und Bearbeitung des Holzes. Man hätte also die

Bretter und Balken in erforderlicher Größe mit großer Sicherheit außerhalb des Bauplatzes zurechtgezimmert. Doch ist das schwer glaublich, da es sich um Eindachung, Innenverkleidung usw. handelt. — Deshalb denken wir besser an Beile oder Meißel zur Behauung der Steine. Von Holz ist im ganzen Vers überhaupt nicht die Rede. 7 b bietet die Fortsetzung zu 7 a, der nur von Steinen handelt. — Das Eisen scheint in Palästina früher als in Assyrien und Babylonien an Stelle der Bronze getreten zu sein. Denn erstlich waren im Libanon alte Eisengruben (cf. zu 9, 19), wie Dt 8, 9 und Jer 15, 12 bezeugt ist. Daher werden schon früh eiserne Wagen bei den Kanaanäern im N und in der Ebene Jizre'el erwähnt: Jos 17, 18; Jud 4, 13. Ferner empfängt Assurnaṣirpal (885—860) zum erstenmal Eisen in größerer Menge als Tribut im Reiche Patin (N-Syrien bei Ladiḳije) und Gargamiš am Euphrat, sowie von einigen östlicher wohnenden Aramäerstämmen (Ann. 3, 66. 74; 2, 122; KB 1, 106. 92), während damals sonst überall noch Kupfer vorherrschte, wie eben die Inschriften dieses Königs zeigen. In N-Syrien und daher wohl auch in Palästina kam demnach das Eisen früher in Brauch. Endlich fand Bliss zu Tell el ḥeṣi neben bronzenen Waffen Ackergeräte aus Eisen, die er ca. 1100 v. Chr. hinaufdatiert hat. Salomon konnte demnach sehr wohl bereits eiserne Werkzeuge benützen. In Griechenland war Eisen im Zeitalter der Odyssee noch selten. Cf. Odyss. 1, 185 und 2, 339. Besonders wenn unser Vers zum alten Baubericht gehört und letzterer bis auf Salomon zurückzudatieren wäre, müßte die Erwähnung von Eisengeräten beachtet werden. Sonst könnte auch anachronistische Sprechweise vorliegen, indem Eisenwerkzeuge in eine Zeit zurückversetzt sind, in welcher es nur solche aus Bronze gab. **37** יְסַד punktiert G *ἐθεμελίωσεν* יִסַּד. Beachtenswert ist das antikere Wort יְרֵח. B hat *ἐν μηνὶ Νεισω* und daraus einige Mss *Νεισαν*. Dies ist eine Korruption aus *Σειω* und letzteres ungenaue Schreibweise für *Ζειω*, indem die spätere Zeit an der Gleichung ז = *ζ* nicht mehr streng festhält und manchmal *σ* schreibt. Cf. umgekehrt אֲבַלּוֹנָא neuhebr. = *ὄχλος*. *Ζειω* setzt die scriptio plena זִיו voraus wie phönizisch זיב. Hier haben wir (entgegen v. 1) die eigentliche Datierung der alten Quelle. **38** לכל usw. G *εἰς πάντα λόγον αὐτοῦ* (Sing.) *καὶ εἰς πᾶσαν διάταξιν αὐτοῦ* (Ktib). 38 b B om, weil Hebr v. 2 unmittelbar folgte. בירח בול auch Ešmunazarinschr. Zeile 1. Es ist der 8. Monat, der spätere Marcheswan, etwa der November. Zur Etymologie cf. وَبَلٌ „reichlichen Regen spenden".

was sich auf den Frühregen im November beziehen könnte. Weniger plausibel ist die Ableitung von יבל tragen, vom Früchteertrag. Denn die Ernte und Obstlese fallen in frühere Monate. — Die Dauer des Tempelbaues wird auf 7 Jahre angegeben, was auf jeden Fall nur summarisch gemeint ist. Wie andere Herrscher rechnete auch Salomon seine Regierungsjahre von Neujahr zu Neujahr. Zu Salomons Zeit begann das bürgerliche Jahr und somit das neue Regierungsjahr im Herbst, im 7. Monat. Also waren zu Beginn des Baues vom 4. Jahre Salomons noch 5 Monate übrig, zum Schluß war vom 11. Jahre 1 Monat verflossen, folglich dauerte der Tempelbau nur $6^1/_2$ Jahre. Warum gibt nun der Schriftsteller 7 Jahre an? Man könnte zunächst an die Zählung mit dem Frühlingsjahresanfang denken, den sich ein späterer Rezensent, R oder Rj, zum falschen Ausgangspunkt seiner Rechnung gewählt und nach welcher er 38b hinzugefügt hätte. Allein dann erhalten wir wieder zu viel, nämlich $7^1/_2$ Jahre. Darum ist eine andere Erklärung wahrscheinlicher. Die Angabe „7 Jahre“ ist nicht das mathematische Resultat von v. 37. 38a, sondern eine davon unabhängige, aus einer Quelle oder Volkstradition stammende Notiz, wonach Salomon rund 7 Jahre am Tempel beschäftigt war. Dazu muß 8, 2 verglichen werden: Die Tempelweihe findet im 7. Monat, also im folgenden 12. Jahre Salomons statt. 10 volle Monate nach dem Bul des 11. Jahres. In dieser Zeit wurde die jedenfalls schon früher begonnene Herstellung aller Tempelgeräte beendet, ohne welche ja der Tempel nicht geweiht worden wäre, da sie an der Heiligung des Hauses durch den Einzug Jahves gleichsam teilnehmen sollten. Demnach dauerte die ganze Arbeit am Tempel $6^1/_2$ Jahre und 10 Monate, d. i. $7^1/_3$ Jahre. Darnach bildete sich die Überlieferung von den 7 Jahren, welche der Autor in v. 38b ohne Rücksicht auf die vorausgeschickten Daten einsetzt. Letztere beziehen sich auf den eigentlichen Tempelbau, die Ziffer 7 hingegen auf die Vollendung aller Tempelarbeiten einschließlich der Geräte. Dabei braucht man ויבנהו nicht zu pressen. Auch die Herstellung des Kultusmobiliars, insbesondere die Errichtung des Altars, die Fertigung und Placierung der großen Kerube im Debir, die Anbringung der beiden Säulen am Eingang, die Installierung des ehernen Meeres samt der Wasserleitung, mit der es in Verbindung sein mußte usw., gehört zum Bau des Tempels mit, wenngleich dies alles über das Datum in v. 38a, das vom eigentlichen Gebäude gilt, zeitlich hinausgreift. - Bei all dem bleibt natürlich

noch die Möglichkeit, die „7 Jahre“ einfach als runde aus $6^1/_2$ erhöhte Ziffer zu fassen und ויבנהו im strengsten Sinne vom Tempelhaus zu verstehen. An die nächsten 10 Monate, die bis 8, 2 verflossen und zur Fertigstellung der Geräte verwendet wurden, wäre dann in v. 38b nicht gedacht.

Kap. VII. **Profanbauten. Anfertigung der Geräte.**

1 An seinem Palaste aber baute Salomon 13 Jahre lang, bis er mit seinem ganzen Palaste fertig war. 2 Und zwar baute er das Libanonwaldhaus in einer Länge von 100 Ellen, einer Breite von 50 Ellen und einer Höhe von 30 Ellen auf drei *Reihen von Zedernsäulen mit Zedern*kapitälen *auf den Säulen. 3 Es war mit Zedernholz gedeckt, oben über den Architraven, die auf den Säulen [ruhten] den fünfundvierzig, fünfzehn in einer Reihe. 4 [Es lagen nämlich] Bohlen in drei Reihen [drüber] und dreimal stand ein Aussichtsfenster dem andern gegenüber, 5b ebenso () dreimal eine* Tür gegen die andere. *5a Und alle Türen und* Aussichtsfenster *waren mit viereckigen Holzrahmen versehen. 6 Ferner errichtete er die Säulenhalle in einer Länge von 50 Ellen und einer Breite von 30 Ellen (mit einer Halle davor samt Säulen) mit einem Schutzdach an* ihrer *Fassade. 7 Sodann errichtete er die Thronhalle, wo er zu Gerichte zu sitzen pflegte, [das ist] die Gerichtshalle. [Sie war] mit Zedernholz getäfelt vom Fußboden bis zu den* Deckbalken. *8 Ferner sein eigenes Haus, das ihm als Wohnung dienen sollte, im andern Hofe, einwärts von der Halle. Es war von derselben Bauart. Endlich ein Haus für die Tochter Pharaos, die Salomon geheiratet hatte,* errichtete *er nach der Art jener Halle.*

9 Alle diese [Gebäude] bestanden aus kostbaren Steinen, die (nach Maßen zugehauen und) innen und außen mit der Säge zugesägt waren, und zwar vom Fundament bis zu den Kragsteinen sowie vom anderen Hof *angefangen bis zum großen Hof. 10 Dabei war das Fundament mit kostbaren großen Blöcken gelegt, Blöcken von 10 Ellen und Blöcken von 8 Ellen. 11 Und darüber [lagen] kostbare Steine, nach Maßen zugehauen, sodann Zedernholz. 12 Und der große Hof ringsum [bestand aus] drei Reihen behauener Steine und einer Reihe Zedernbohlen. [Ebenso war es am Hof des Königspalastes] und am inneren Vorhof des Tempels Jahves ().*

13 Der König Salomon ließ durch Abgesandte Hiram aus Tyrus holen. 14 Er war der Sohn einer Witwe aus dem Stamme Naftali. Sein Vater war ein Tyrier, ein Erzschmied. Der war voll

Einsicht, Geschick und Erfahrung, allerlei Arbeit in Erz auszuführen. Er kam zum König Salomon und führte seine ganze Arbeit aus. 15 Er goß *nämlich die beiden Säulen aus Erz. 18 Ellen war die Höhe der einen Säule. Ein Faden von 12 Ellen umspannte [sie und ihre Dicke betrug 4 Finger. Sie war hohl und ebenso war] die andere Säule. 16 Ferner machte er zwei Kapitäle, um sie auf die Spitzen der Säulen zu setzen, gegossene Arbeit aus Erz, 5 Ellen betrug die Höhe des einen Kapitäls und 5 Ellen betrug die Höhe des andern Kapitäls. 17 [Auch fertigte er zwei] Netze ( ) (kettenartige Arbeit) für die Kapitäle auf den Säulen, je ein* Netz *für jedes Kapitäl. 18 Und er machte* die Granatäpfel *[aus Erz, 200] und zwar in zwei Reihen rings um das eine Netz ( ) und so machte er es am andern Kapitäl, 19 b* alle zusammen *vierhundert. 19 a Und [die] Kapitäle oben auf den Säulen waren lotusförmig, 20 ( ) oberhalb ( ) des* Netzes, *das sich dicht am* Wulst *befand ( ). 21 Und er stellte die Säulen an der Vorhalle des Hauptraumes auf, und zwar stellte er die rechte Säule auf und nannte sie Jakin und dann die linke und nannte sie Boʿaz. 22 ( ) So ward die Anfertigung der Säulen vollendet.*

*23 Dann fertigte er das Meer in Guß, 10 Ellen von einem Rand zum andern, ringsum rund und 5 Ellen hoch, ein Faden von 30 Ellen umspannte es ringsum. 24 Coloquinten umsäumten es rings unter seinem Rand (*dreißig *Ellen, umschlossen das Meer ringsum), zwei Reihen [bildeten] die Coloquinten [und waren] beim Guß mitgegossen. 26 Es war eine Handbreit dick und sein Rand war wie der Rand eines Bechers in Lotusblütenform gefertigt. Es faßte 2000 Bat. 25 Es stand auf 12 Rindern, 3 blickten nach Norden, 3 nach Westen, 3 nach Süden und 3 nach Osten. Das Meer [ruhte] oben darauf und ihre Hinterteile waren sämtlich nach innen gekehrt.*

27 Dann fertigte er die Gestühle, zehn aus Erz. 4 Ellen lang war das einzelne Gestühl, 4 Ellen breit und 3 Ellen hoch. 28 Und zwar waren die Gestühle *folgendermaßen gefertigt: Sie hatten Leisten [und Sprossen] und noch Leisten zwischen den Sprossen. 29 Und auf den Leisten zwischen den Sprossen waren Löwen, Rinder und Kerube und ebenso auf den Sprossen [und] oberhalb und unterhalb der Löwen, Rinder [und Kerube] waren Windungen, Schmiedearbeit. 36 Und er gravierte auf die Felder ( ) Kerube, Löwen und Palmen* einander gegenüberstehend *[?] ringsum. 31 Auch am Mundstück des [Gestühls] waren Reliefs, und zwar war* sein *Mundstück ( ) zylinderförmig ( ) rund, wie ein Aufsatz gearbeitet ( ),*

$^1/_2$ *Elle.* Die Leisten *aber bildeten ein Viereck, waren nicht rund.* *30 Und 4 Räder aus Erz hatte das einzelne Gestühl, mit Achsen aus Erz, und an* seinen vier *Füßen hatte es Schulterstücke, unter dem Kessel waren die Schulterstücke angegossen ().* *32 Die 4 Räder waren unterhalb der Leisten und die Halter der Räder waren am Gestühl angemacht. Die Höhe des einen Rades betrug $1^1/_2$ Elle.* *33 Und die Räder waren wie ein Wagenrad gearbeitet. Ihre Halter, Felgen, Speichen und Naben, alles gegossen.*

34 (parallel zu 30) *Und [die] 4 Schulterstücke waren* an *den 4 Ecken des einzelnen Gestühls. Die Schulterstücke bildeten mit dem Gestühl ein Ganzes.* *35* (parallel zu 31. 32) *Und oben auf dem Gestühl, da war $^1/_2$ Elle hoch [ein Aufsatz], rund ringsum (). Seine Halter und Leisten waren ein Stück mit ihm.*

37 Auf diese Weise stellte er die 10 Gestühle her. Sie waren alle von einerlei Guß [und] einerlei Maß (). *38 Ferner fertigte er 10 Kessel aus Erz. Jeder Kessel faßte 40 Bat. Jeder Kessel maß 4 Ellen. Auf jedes Gestühl von den 10 Gestühlen kam ein Kessel.* *39 Und er stellte von den Gestühlen 5 auf die Südseite des Tempels und 5 auf die Nordseite. Das Meer aber stellte er auf die südliche Seite des Tempels in der Richtung gegen Südosten.* *40 Sodann fertigte Hirom die* Töpfe, *Schaufeln und Sprenggefäße. Und Hiram führte die ganze Arbeit zu Ende, die er für den König Salomon am Tempel Jahves zu leisten hatte,*

41 [nämlich] 2 Säulen sowie [die] 2 Wülste [und] die Knäufe oben auf den Säulen, ferner die beiden Netze, um die beiden Wülste der Knäufe oben auf den Säulen damit zu bedecken. *42 Dann die 400 Granatäpfel für die beiden Netze, 2 Reihen von Granatäpfeln für das einzelne Netz (um die beiden Wülste der Knäufe* oben auf *den Säulen damit zu bedecken),* *43 ferner die 10 Gestühle sowie die 10 Kessel auf den Gestühlen.* *44 Sodann das eine Meer und die 12 Rinder unter dem Meer,* *45 ferner die Töpfe, Schaufeln und Sprenggefäße ();* alle diese *Geräte, die Hiram am Tempel Jahves für den König Salomon gefertigt hatte, bestanden aus blankem Erz.* *47 () Das Gewicht des Erzes war ob der übergroßen Menge gar nicht festzustellen.* *46 Im Jordankreis ließ sie der König gießen, im massiven Erdreich zwischen Sukkot und Saretan.*

48 Und Salomon ließ alle Geräte fertigen, die sich im Tempel Jahves befanden, den goldenen Altar sowie den Tisch, worauf die Schaubrote zu liegen kamen, aus Gold, *49 ferner die Leuchter,*

5 zur Rechten und 5 zur Linken vor dem Hinterraum aus gediegenem Gold, samt den goldenen Blüten, Ampeln und Scheren, 50 sodann die Schalen, Messer, Sprenggefäße, Becken und Pfannen aus gediegenem Gold. Auch die Angeln an den Türflügeln des inneren Tempelraums des Allerheiligsten ( ) [und] am Vorderraum aus Gold. 51 Als dann die ganze Arbeit, die der König Salomon am Tempel Jahves hatte ausführen lassen, fertig war, brachte Salomon die Weihegeschenke seines Vaters David: das Silber und das Gold sowie die Geräte ( ) in die Schatzkammern des Tempels Jahves hinein.

Libanonwaldhaus. 1 Der zweite Teil des Verses steht in B L hinter v. 12, wo er besser paßt. בית ist hier der Komplex aller folgenden Bauten, die zusammen zur königlichen Residenz gehörten. Die 13 Jahre wären nach 9, 10 ausschließlich der 7 Jahre des Tempelbaus zu rechnen. Aber die dortige Angabe ist unrichtig. Die genaue Erwägung lehrt, daß in den hiesigen 13 Jahren auch der Tempelbau mit einbegriffen ist. Demnach baute Salomon Tempel und Palast teilweise gleichzeitig. Cf. zu 9, 10.

2 "יער הל gibt B *δρυμῷ τοῦ Λιβάνου* „vermittels des Libanonwaldes", d. i. mit Libanonholz. T בית מקרת מלכיא „Haus der Abkühlung der Könige", worin sich bereits die von manchen früher vorgetragene Ansicht spiegelt, es handle sich um eine Villa im Gebirge. Allein 1—12 sind Bauten in Jerusalem beschrieben. — ושלשים אמה קומתו B L om. Das folgende על[1] B om gleichfalls: *καὶ τριῶν* usw. Letztere Zahl ist wegen v. 3 statt vier zu lesen. Also lautete der Text in B ושלשים אמה קומתו שלשה usw. Der Übersetzer irrte von ושלשים auf שלשה über. So fiel die Höhenangabe aus, und das Waw, das vor 30 steht, wurde mit drei verbunden. — Die Halle heißt Libanonwaldhaus, weil sie den Wald des Libanon irgendwie imitierte. Der Libanon war berühmt durch seine Zedern. Es ahmten nämlich die Säulen die Zedernstämme nach, nicht nur weil sie aus Zedernholz bestanden (dies die gewöhnliche Annahme), sondern auch, weil sie in ihrem Äußern (Schaft und besonders Kapitäl) eine Zeder darstellten. Bei den Ägyptern gab es Palmen-, Lotus-, Papyrussäulen, welche in Stein mit entsprechender Bemalung die betreffenden Pflanzen versinnbildeten. Cf. z. B. in Dümichen-Meyer, Geschichte des alten Ägypten, die Abbildungen der Kapitäle und Säulenschäfte aus dem großen Karnaktempel, und Spiegelberg, Ägypt. Kunst S. 41 ff. Amenhotep IV stellte in ähnlicher Weise durch entsprechende Fußboden- und Wandmalereien und durch

palmenförmige Säulen eine Nillandschaft in seinem Palast zu Tell el Amarna dar. Daher ist mit S T (וקרונתהון ܘܟܪܝܢܬܐ) וכתרות zu lesen. In den beiden Genitivverbindungen mit ארזים liegt neben der Stoffangabe zugleich ein Hinweis auf die Form des Schaftes und Kapitäls. Die Änderung in כתפות nach G *ὠμίαι* (Ki Be) verkennt die im Namen „Libanonwaldhaus" liegende Finesse. Seitenstützen waren übrigens nicht notwendig, da die Decke keine Last zu tragen hatte. Die immer wieder behaupteten Stockwerke fehlten gänzlich. Bei der gewaltigen Höhe der Säulen haben wir uns dieselben wohl als eine Art Büschelsäulen zu denken, indem mehrere Stämme zu einem Schaft verbunden wurden. Das Kapitäl stellte in kunstvoller Schnitzerei Zedernzweige, Nadeln und Zapfen dar. Das Ganze war entsprechend bemalt.

3 וְסָפֻן faßt G T als Perfekt *καὶ ἐφάτνωσε* וחפא und statt בארז G *τὸν οἶκον* = הבית. Doch gibt der hebräische Text einen guten Sinn: (Er baute das Haus . . .) und zwar als ein mit Zedernholz gedecktes. Mit Hilfe von G könnte aber als Original vermutet werden: ויספן הבית בארז. — Den Relativsatz mit אשר G om, ebenso B die Zahl 15, die aber nicht zu entbehren ist. וספן geht auf die Bedachung des Hauses. Cf. 6, 9. 15. הצלעת gibt G (*ἐπὶ*) *τῶν πλευρῶν*. S Sy dagegen ܫܬܐ, *ἐπιστύλια* = Architrave (cf. assyr. ḫetu, ḫittu). Die meisten übersetzen „Zellen" (so Ki The), „(Seiten)gemächer" (Kautzsch), „Böden" (Klo). All dies ist ungerechtfertigt, weil aus der zweifelhaften Stelle Ez 41, 6 herauskonstruiert. Cf. zu 6, 5. Da צלע ursprünglich Rippe, Seite heißt, inhäriert dem Wort meist der Begriff des Seitlichen. Selbst die Bedeutung Stockwerk (6, 5) hat es nur insofern, als es Seitenstockwerke am Tempel bezeichnet. Auf Oberräume schlechthin kann es nicht gut übertragen werden. Wir müssen nach einer Übersetzung suchen, die die Nuance des Seitlichen wahrt. Da das Wort sonst für Bohle, Torflügel, Türblatt steht, paßt hier die syrische Übertragung „Architrav" sehr gut. Daher folgt unmittelbar die nähere Bestimmung mit אשר. Die Architrave verbanden die Säulenkapitäle nach der Längs- und Querrichtung. So entstanden offene Felder über den Säulen und wurden durch Zedernbohlen ausgefüllt (v. 4). חמשה kann sich nur auf ein Maskulinum beziehen, also nicht auf צלע, das Femininum ist (cf. 6, 5. 15), sondern einzig auf העמודים. Dazu bildet die Zahl eine lose Apposition. Daher das Fehlen des Artikels bei derselben. Wir erfahren, daß die Säulen in 3 Reihen zu je 15 standen. Nun wissen wir noch nicht, ob diese 3 Säulenreihen innerhalb von

4 Mauern unterzubringen sind, oder ob etwa eine dieser 3 Reihen statt einer Mauer die Längsfassade des Hauses bildete o. ä. Darüber geben die folgenden Verse unzweifelhaften Aufschluß.

4 "ומחזה אל מח G *καὶ χώρα ἐπὶ χώραν*. Das ist eine naive Übertragung von aram. מְחוֹזָא, assyr. maḫâzu Stadt, Bezirk, in welches מְחֻזָּה verderbt wurde. — Wahrscheinlicher ist וּשְׁקָפִים als Plural von שְׁקֻפָּה (wie v. 5) zu punktieren. — Hier wird die Art der Bedachung weiter ausgeführt. Die Zedernbohlen der Decke lagen quer zur Längsrichtung des Hauses und bildeten 3 Reihen. Diesen entsprachen somit 3 Längsschiffe, welche durch die 3 Säulenreihen gebildet wurden. Daraus folgt: Erstens, das Haus war an einer Längsseite offen. Die Fassade bildete eine der 3 Säulenreihen. Zweitens, rückwärts war eine Längsmauer, und diese brachte mit den 3 ihr parallel laufenden Säulenreihen die 3 Längsschiffe zustande. Drittens, an den schmalen Breitseiten sind Mauern anzunehmen, schon deshalb, weil die lange Hintermauer nicht allein stand. מחזה muß etwas wie Fenster bedeuten. Darauf deutet nicht nur der Stamm חזה, sondern auch die Nebeneinanderstellung mit פתח G v. 5a. Wahrscheinlich handelt es sich um eine besondere Art von Fenstern, die deshalb nicht mit dem gewöhnlichen Wort חלון belegt wird, wohl um ein großes Aussichtsfenster mit Balustrade oder Balkon draußen. Cf. מַנְטְרָה Aussichtsort, Terrasse. „Fenster gegenüber Fenster dreimal" ist nach dem Vorhergehenden klar: Die 3 Längsschiffe des Hauses hatten an den beiden Enden in den Quermauern je ein großes Aussichtsfenster, wahrscheinlich in bedeutender Höhe, mit einem Treppenaufstieg vom Innern der Halle. Darunter befand sich immer eine Tür.

5b G bietet *καὶ ἀπὸ τοῦ θυρώματος ἐπὶ θύραν τρισσῶς*. מול (statt dessen G מָן) ist besser zu streichen. Wahrscheinlich ist es eine Glosse, die ursprünglich richtiger hinter אל stand. Der hebr. Text bietet eine müßige Tautologie mit 4b. Wir stellen nach G her: "ופתח אל־פתח של" פע. Unter den Fenstern befand sich an beiden Enden jedes Schiffes je eine Tür. Die Hintermauer des Hauses hatte also keine Tür. Sonst wäre sie erwähnt. Sie trug vielleicht irgendwelche auf den Libanon bezügliche Malereien.

5a והמזוות G *καὶ αἱ χῶραι*, setzt also והמחזות voraus, was hier einzusetzen ist. Denn „Türpfosten" ergeben mit "הפתח eine sinnlose Tautologie. שקף „Balken" muß hier die Umrahmung bedeuten. Die viereckige Form der Fenster und Türen paßt sehr gut zur gesamten viereckigen Anlage. Sie wird, wie The bemerkt, wohl

deshalb eigens hervorgehoben, weil es schon damals Bogenfenster gab, was nicht auffallen kann, da die Gewölbekonstruktion durch die Grabungen zu Tell el mutesellim schon für die vorsalomonische Zeit in Palästina konstatiert ist (Benzinger, Archäologie² 209 ff.). Statt רבעים שקף kann man allenfalls auch רְבֻעֵי מַשְׁקֵף lesen: mit viereckiger Oberschwelle. Daß eine Tür oder ein Aussichtsfenster unten eckig ist, versteht sich von selbst. Dagegen pflegen im Orient die großen Fenster des Diwans (Salons), welcher in der Mitte des ersten Stockes liegt, die Rund- oder Spitzbogenform aufzuweisen. Der Orientale hat überhaupt für Bogen und Gewölbe eine große Vorliebe. Jetzt herrscht allerdings der Spitzbogen vor, in früher Zeit hingegen war vielleicht der Rundbogen in Gebrauch.

Die Beschreibung des Libanonwaldhauses v. 2—5 zeichnet sich durch eine geradezu klassische Eleganz, Einfachheit und Klarheit aus. Die vier Verse orientieren uns vollkommen über die Anlage des Hauses. Das Gesetz der Dreiheit ist konsequent durchgeführt: 3 Säulenreihen, 3 Schiffe, 3 quer darübergelegte Bohlenreihen zur Bedachung, 3 zugängliche Seiten des Hauses, dreimal einander gegenüberliegende Fenster und Türen. Nur zwei minder wichtige Fragen bleiben offen. Erstens, welche Innenausschmückung trugen die drei Mauern? Es liegt nahe, auch hier eine Innenverkleidung aus Zedernholz mit darauf angebrachten Reliefs oder Malereien anzunehmen. Zweitens, sind 100:50:30 die Innen- oder die Außenmaße? Für das Maß im Lichten spricht zwar die Analogie der betreffenden Angaben über die Tempelräume (6, 2. 17. 16). Trotzdem bleibt das Außenmaß hier wahrscheinlicher, da es sich um eine einzige offene Halle handelt. Die Außendimensionen des Tempels sind 99:52:33 (cf. zu 6, 10). Wir dürfen wohl annehmen, daß das Libanonwaldhaus den Tempel an Größe nicht übertraf. Dann sind 100 : 50 : 30 die Außenmaße. Eine approximative Darstellung der inneren Dimensionen hat natürlich nur zweifelhaften Wert. Immerhin dürfen wir die Dicke der Mauern wie beim Tempel auf 6 Ellen veranschlagen. Dann beträgt die Länge der Halle im Lichten 88 Ellen, die Breite 44 Ellen. Daher die Querdistanz der Säulenzentren (44 : 3) = $14^2/_3$ Ellen, die Längsdistanz (88 : 16) = $5^1/_2$ Ellen. Nehmen wir die Höhe des Architravs und der Eindachung zusammen auf ca. 5 Ellen an, ferner eine Erhöhung des Fußbodens der Halle über der Erde von ca. 5 Ellen. Letztere ist deshalb nötig, weil nur durch einen Aufstieg eine vorn offene Säulenhalle zur Geltung kommt. So bleiben für die Höhe der

Säulen samt Kapitäl noch 20 Ellen übrig. Der Durchmesser derselben muß eher größer als kleiner angenommen werden. Die in der Querdistanz über die Säulen gelegten Architrave (und dementsprechend die Querbohlen) mußten eine Länge von $14^2/_3$ Ellen haben. Da die Libanonzeder bis 50 m hoch wird, waren solide Stämme bis 10 m Länge keine Seltenheit. Irgendwelche Stützvorrichtungen waren kaum nötig. Denn das Dach trug keine Lasten.

Wir haben dem Libanonwaldhaus die Stockwerke abgenommen. Dadurch gewinnt es an imposanter Großartigkeit. Auch Jos. A. 8, 5, 2 kennt keine Obergemächer. Die Säulenfassade schaute wahrscheinlich nach S. Von S nach N steigt das Terrain des Osthügels an (cf. zu 6, 36). Nur von S konnte sich das Haus ordentlich präsentieren. Die großartige 11 m hohe Kolonnade läßt sich mit den 46 je 10 m hohen Säulen des Parthenon auf der Akropolis wohl vergleichen. Etwas vom Stil der römischen Basilika und der großen Moschee von Cordova schimmert durch die Anlage. Länge und Breite stehen in guter Proportion (100 : 50). Die Basilica Julia in Rom zeigt das Verhältnis 101 : 49. — Um die Stockwerke zu retten, beruft man sich auf 10, 16. 17, wo Salomon 500 goldene Schilde im Libanonwaldhaus deponiert. Daraus schließt man, daß der Bau als Zeughaus diente. Dann brauchte er angeblich notwendig wenigstens ein Stockwerk. Doch die Schilde konnten, da es Prunkstücke waren, sehr wohl an den Wänden der Halle, eventuell auf den Säulen aufgehängt sein. An Wächtern fehlte es im Bereich des königlichen Palastes nicht. Auch Jes 22, 8 schafft nicht eine solche Notwendigkeit. Wenn der Text nicht verderbt ist (G las wohl בֵּית נֶשֶׁק הֶעָיַר), genügt es, Anbauten an der nördlichen undurchbrochenen Wand anzunehmen, welche als Rüstkammern dienten. Es ist von vornherein wenig wahrscheinlich, daß in einem auf Holz ruhenden Stockwerk oder gar in drei übereinander befindlichen Stockwerken Waffen aufbewahrt worden wären. Dazu mußten schnell und leicht zugängliche, solider gebaute Kammern verwendet werden. — Nach Ki war die Längsfassade offen und von einer Längsreihe von Säulen durchsetzt. Die Hinterwand und die beiden Seitenwände waren gemauert. Ferner lagen drei Stockwerke übereinander. Darin bringt Ki dreimal gegenüberstehende Türen und Fenster unter. Durch die Mitte eines jeden Stockwerks lief nämlich der Länge nach ein Gang, in dem rechts und links sich einander gegenüber Türen öffneten. Fenster gab es in jedem Stockwerk in gleicher Verteilung an der

vorderen und hinteren Längsseite des Gebäudes. — Nach Be waren alle vier Seiten des Hauses gemauert und drinnen standen die drei Säulenreihen. Darüber lag ein Stockwerk, das durch drei den Säulenreihen unten entsprechende Längswände in vier Fluchten geteilt war. In diesen drei Scheidewänden waren einander gegenüberliegende Luken und Türen. Die eigentlichen Fenster in den Außenmauern sind in der Beschreibung nicht erwähnt. - Stade gibt (Gesch. Israels I 319ff.) noch andere Möglichkeiten, das eine von ihm angenommene Stockwerk so zu zerlegen, daß dreimal gegenüberstehende Türen und Fenster herauskommen. Alle diese Erklärungen fußen auf der Voraussetzung, daß צלעות Stockwerke respektive Zellen bedeuten müsse. — The nimmt eine an allen vier Seiten herumlaufende Umfassungsmauer an. In der Mitte des so eingeschlossenen Raumes war ein Hof. Zwischen diesem und den Mauern liefen vier Reihen von Säulen im Viereck herum. So wird in v. 2 ארבעה gerettet. טור heißt hier angeblich wie sonst (6, 36; 7, 18. 20. 24) eine herumlaufende geschlossene Reihe (nicht Zeile). Die Zahl der Säulen war ungefähr 400. Über diesem Säulengerüste waren ringsherum Zellen, je 15 in 3 Reihen übereinander, also 3 Stockwerke, und darin Fenster, die von allen vier Seiten gegen den Hof schauten. Diese Ansicht scheitert an der Unmöglichkeit, in v. 3 die Zahlen 45 und 15 auf צלעות (Femin.) zu beziehen. Ferner müßte טור in v. 2 nebeneinander, in v. 3 und 4 übereinander liegende Reihen bedeuten. Ähnlich ist die Rekonstruktion Keils und Klo's zu beurteilen. — Die Bestimmung des Gebäudes hat wohl Jos. A. 8, 5, 2 richtig angegeben. Es sollte zu festlichen Versammlungen dienen und die Menge der vor dem König Recht Suchenden aufnehmen. Allein als eigentliche, unmittelbare Anticamera des königlichen Audienzsaales kann es nicht gelten. Dazu war die Säulenhalle da, auch fehlte es an einem Ausgang an der hinteren N-Seite. Es war eine Art Prunksaal für Festlichkeiten und besonders feierliche Empfänge. Cf. 10, 21.

Säulenhalle. 6 Statt 30 bietet B 50, doch ist 30 beizubehalten. Auch beim Tempel und dem Libanonwaldhaus ist die Breite geringer als die Länge. רחבו G *ἐν πλάτει* und add *ἐζυγωμένα*, d. i. in Ez 41, 26 die Übersetzung von הָעֳבִים, hier wahrscheinlich eine Dittographie zu עב. ואולם G om Waw: *αἴλαμ*. ועב G *καὶ πάχος* (geraten nach עָבִי). T hat וסקופתא. – על-פניהם² G *ἐπὶ πρόσωπον αὐτῆς τοῖς αἰλαμμειν*. Letzteres Wort ist wieder eine Dittographie. Der Text ist im Hebräischen schwerlich richtig überlie-

fert, läßt sich aber auch auf Grund von G nicht herstellen. Das Libanonwaldhaus wurde mit großer Präzision beschrieben. Jetzt wird die Schilderung der weiteren Gebäude immer summarischer. Die Säulenhalle war vom Libanonwaldhaus völlig getrennt, nicht etwa irgendwie darangebaut. Denn im Text ist nichts dergleichen gesagt. Klo liest הָעֹמְדִים, Halle der Aufwartenden, Stehenden, d. i. jener, die im Palast zu tun hatten und Audienz beim König verlangten. Doch ist die hebräische Punktation richtig, denn eine Halle von 50 : 30 Ellen mußte notwendig durch Säulen gestützt werden, war also wirklich eine Säulenhalle. Der Einsatz von ואולם bis ועמדים ist stilistisch verdächtig, da das Suffix in פניהם[1] von seinem Beziehungswort zu weit absteht. Es ist vielleicht nur eine aus dem Kontext entstandene Dublette. Das Folgende ist mit G ועב על פניו zu lesen. עב kommt nur noch Ez 41, 25. 26 vor. Dort ist es (v. 25) etwas aus Holz. Daher ist kaum an eine erhöhte Schwelle zu denken. Diese wäre gewiß von Stein. Vielmehr ist wahrscheinlich eine Art Schutzdach, eine hervorragende Oberschwelle gemeint. Falls man das Einschiebsel ואולם usw. beibehält, hat man sich die Längsfassade gemauert vorzustellen. Ihr war in der Mitte eine kürzere Vorhalle vorgebaut, die ebenfalls Säulen hatte. Wie diese angebracht waren, wird nicht gesagt. Vielleicht war dieser vorgeschobene Anbau eine Art Pronaos. Er ragte aus der Fassadenlängsmauer der großen Halle durch seine beiden Seitenmauern hervor, war vorne durch einige wenige Säulen durchbrochen und trug über diesen ein nach vorn überragendes Dach עב. Dann paßt allerdings על-פניהם[1] (auf die im Gebäude drinnen befindlichen, durch die Fassadenmauer verdeckten Säulen bezüglich) nicht gut. Tilgt man hingegen besser ואולם usw., so war die Säulenhalle wie das Libanonwaldhaus vorne ganz offen und hatte an dieser ganzen Längsfassade ein überragendes Schutzdach.

Thronhalle. 7 הכסא G *τῶν θρόνων*. Von עשה inklusive an B L om * וְסָפָן läßt sich „und zwar getäfelt“ übersetzen, scheint aber nahezulegen, daß irgendwelche auf die Thronhalle bezügliche Bemerkungen vorausgingen, vielleicht die Maße, welche später, weil etwa mit denen der Säulenhalle identisch, als angebliche Dittographie aus v. 6 ausfallen konnten. Mit S und G Complut. ist ערי־הקורות zu lesen. Hier bedeutet סָפָן die innere Vertäfelung der Wände, wird also anders als v. 3 (und 6, 15. 9) gebraucht. Beide Gebäude, Säulenhalle und Gerichtshalle (in der der 10, 18ff. beschriebene Thron stand) werden אולם genannt, dem die Bedeu-

tung des vorn befindlichen inhäriert. Dies ist in Rücksicht auf den eigentlichen Palast gemeint. Nun befand sich letzterer nach v. 8 im andern Hof einwärts von der (Thron)halle. Die Burg war also von den beiden Hallen durch die Hofmauer abgesondert. Die nähere Situation wird nirgends angegeben. Nachdem man das Libanonwaldhaus passiert hatte (ohne es zu durchschreiten), gelangte man vermutlich zu der mit der Längsseite nach S gerichteten Säulenhalle. Diese hing an der N-Seite unmittelbar mit der Thronhalle zusammen und diente als Anticamera. Die Thronhalle war wahrscheinlich ebenfalls 50 Ellen lang und 30 Ellen breit, bildete also mit der ersteren äußerlich ein Gebäude von 50 Ellen Länge und 60 Ellen Tiefe. Beide waren durch eine Längsmauer getrennt, aber durch eine Tür verbunden. In der ersteren sammelten sich die Audienzsuchenden, in letzterer zeigte sich der König und sprach Recht. Die Hinterwand derselben bildete die Hofmauer, die den eigentlichen Palast umgab. Der König gelangte durch eine drinnen befindliche Tür aus dem Palasthof direkt in den Thronsaal. Nur bei letzterem wird eine Täfelung mit Zedernholz erwähnt. Sie fehlte wohl in der Säulenhalle. So war der eigentliche Saal, in dem des Königs Majestät sich zeigte, gegenüber dem Vorraum markiert.

Eigentlicher Palast. Allgemeines. 8 חצר האחרת G *αὐλὴ μία* (om ר). Der Artikel beim Substantiv fehlt, wie im Vulgärarabischen oft. מבית לאולם G *ἐξελισσομένη τούτοις* (B verderbt *ἐξ ἑλισσομένης*), d. i. „diesen mit der Front abgewendet“. G las also מבית und suchte dementsprechend מבית irgendwie zu deuten. היה G om, vielleicht später eingedrungen. Dann ist עשה zu lesen oder das Verb mit B A zu streichen. שלמה ist überflüssig. Vielleicht ist der ganze Relativsatz Glosse. Über die verschiedenen Höfe cf. 6, 36. Beachtenswert ist die populäre Ortsbestimmung der Königsburg „einwärts von der Halle“. Die gewöhnlichen Leute durften den Burgrayon nicht betreten und kamen überhaupt nur bis zur Thronhalle, in die der König sich von rückwärts aus der Burg begab. Daher bildete sich die populäre Redeweise, daß der Palast einwärts vom Thronsaal liege. — Der königliche Harem war ein Teil des Palastes. In der Sargonsburg zu Chorsabad, deren Ecken nach den Himmelsrichtungen orientiert sind, war er in der S-Ecke. Das Haus der ägyptischen Prinzessin war hingegen ein eigenes Gebäude. Das drückt v. 8 und 9, 24 unzweifelhaft aus. Die Königstochter mußte eben mit besonderem Respekt behandelt

werden. 3, 1 spricht nicht gegen diese Unterscheidung. Die Königsburg im weiteren Sinne umfaßte eine Zahl Baulichkeiten. במעשה הזה und באולם הזה geht auf die Täfelung mit Zedernholz nach Art der Thronhalle. Das Haus der Königstochter lag für den von S Kommenden zu hinterst, da es zuletzt erwähnt wird, etwa in der NW-Ecke des ganzen Komplexes.

9 כמדות גזית B L om *. Es ist zu streichen, weil aus v. 11 eingedrungen. Dort bildet es den Gegensatz zu גדלות in v. 10 und hat darum in v. 9, der zu 10. 11 die allgemeine Vorbemerkung bildet, keinen rechten Platz. Die Steine, von denen v. 9 die Rede ist, waren teils besonders große Blöcke (v. 10), teils hatten sie die Größe der gewöhnlichen Behauung (v. 11). כל־אלה bezieht sich auf alle Gebäude von 7, 2 an. Wäre auch von den Tempelbauten die Rede, so würde man eine deutlichere Einbeziehung derselben erwarten, zumal der Tempelbau vorher durch 6, 37. 38 bereits abgeschlossen ist. Das auf den Tempel Bezügliche ist 5, 31 gesagt. Die Steine hatten folgende Eigenschaften: a) Sie waren schwer resp. kostbar; cf. dazu 5, 31. b) Sie waren mit der Steinsäge zugeschnitten, also sehr vollkommen bearbeitet. c) Dieser Zuschnitt bezog sich nicht etwa bloß auf den äußerlich hervorragenden an der Mauer sichtbaren Teil. Auch die unsichtbaren im Innern steckenden Seiten und Steine waren in gleicher Weise bearbeitet. Es waren also keine Rusticaquadern, von welchen nur die äußeren Teile behauen sind, während das übrige roh bleibt. Auch an keine Futtermauern ist zu denken, sondern an die solideste Mauerkonstruktion. d) Letztere erstreckte sich auf alle Teile der Mauerung. Es ist klar, daß mit "עד־הטפח etwas dem Fundament Entgegengesetztes, also in der Höhe des Gebäudes Befindliches gemeint sein muß. Das drückt auch G aus: ἕως τῶν γείσων (Dachgesims, Umrahmung des Tympanon). The denkt an Dachzinnen, welche טֶפַח genannt wären, weil sie die Form einer ausgestreckten flachen Hand darstellen. Indessen kann man fragen, ob eigentliche Zinnen vorhanden waren und nicht vielmehr eine Einfassung, die Dt 22, 8 מַעֲקֶה heißt. Mangels eines besseren fassen wir den dunklen Ausdruck als „Kragsteine", welche konsolenartig oben an den Mauern hervorspringen und die Dachbalken tragen. ומחוץ [2] Hex om *. Irgend ein Äquivalent muß man dafür einsetzen, damit das folgende עד einen Halt hat. Man erwartet etwas auf die Profanbauten Bezügliches, denn nur von diesen ist hier die Rede, und sodann etwas zum großen Vorhof im Gegensatz

Stehendes. Das ist nur der Burghof. Es ist darum nach v. 8 ומחצר האחרת zu korrigieren. In 12b folgt als separate Hinzufügung zu v. 9—12a noch der Tempelvorhof. **10** אבנים² G om, es ist schleppend. Ebenso ואבני G nur *καί*. ומיסד Partic. Pual geht kollektivisch auf alles vorher Genannte. Vielleicht kann man besser etwa ein Substantiv והמוסד lesen. Steine von 8—10 Ellen Länge (4,5—5,5 m) finden sich noch heute an der Ḥarâmmauer. Auch die Substruktionen, die für die Profanbauten hergestellt werden mußten, können hier miteinbegriffen sein. **11** במדות גזית bildet eine Art Gegensatz zu גדלות in v. 10. „Nach den Maßen der Behauung" bedeutet: so groß, wie man behauene Steine gewöhnlich herzustellen pflegt. וארז bezieht sich auf die Eindeckung der Mauern mit Zedernbalken. Nachdem v. 10 allgemein von der Fundamentierung der Mauern, also auch der Vorhöfe die Rede war, bezieht sich v. 11 nur auf die Gebäude. Die diesbezügliche Bemerkung über Verwendung von Hausteinen gewöhnlichen Maßes bei den Vorhöfen folgt v. 11. Die Innenverkleidung mit Zedernholz ist in וארז nicht gemeint, da sie nicht bei allen Gebäuden vorhanden war. **12** Der große Vorhof stieg vielleicht in drei Terrassen auf: Im S auf der untersten lag das Libanonwaldhaus, auf der mittleren die beiden Hallen, und der Burghof schloß sich hier an. Die höchste und nördlichste Terrasse diente zugleich als zweiter, äußerer Vorhof des Tempels. טור bedeutet wahrscheinlich nicht „Schicht", sondern herumlaufende Reihe wie 6,36. Man erwartet וכן לחצר statt des stilistisch harten ולחצר. Ferner vermißt man eine Erwähnung des Burghofes. Seine Mauer war offenbar in derselben Weise konstruiert. Wahrscheinlich stand auch tatsächlich einmal ולחצר בית המלך hinter ארזים. Durch Homoearcton fiel aber das Ganze aus, indem der Schreiber vom ersten בית gleich auf יהוה glitt. ולאלם הבית hat hier keinen Sinn. Es stand ursprünglich (ohne Waw) in 7,15 hinter ויצר (eigentlich ויצק), wo B ganz unvermittelt *τὸ αἴλαμ τοῦ οἴκου* einfügt. Durch Zufall gerieten die Worte hinter v. 12. Damit erledigt sich Stades Vorschlag, ולחצר אלם הבית zu lesen und darunter den Burghof zu verstehen. Letztere Interpretation ist übrigens unmöglich. Denn die beiden „Ulam" genannten Hallen waren außerhalb des Burghofes (v. 8). Dieser konnte also nicht nach ihnen benannt sein. Die Anfügung der beiden Worte aus 7,15 ist alt. Denn *τοῦ αἴλαμ τοῦ οἴκου* findet sich bereits in G 6,36 (34) vor, wo es mit sonstigem zusammenhanglosem Geröll und mit dem vorhergehenden 7,12b verbunden worden ist.

Berufung Hirams. **13** Der Name des Künstlers lautet verschieden: חִירָם I 7, 13. 40ff., חִירוֹם I 7, 40, חוּרָם אָבִי 2 Chr 2, 12 und חוּרָם אָבִיו 2 Chr 4, 16. Daraus hat man (Be Ki) als eigentlichen Namen Ḥuramabi konstruiert. Doch sind die beiden Chronikstellen unsicher. 2 Chr 2, 12 hat G teilweise *X. τὸν παῖδά μου* (עַבְדִּי) und 4, 16 *καὶ ἀνήνεγκεν* יֵבִיאוּ (nämlich die Geräte zu Salomon). Ältere (The, Ewald) faßten אבי als Ehrenbenennung nach Gen 45, 8.

14 Hiram ist der leibliche Sohn eines Tyriers. Das beweist schon der phönizische Name (statt חורם in 1 Chr 8, 5, dort im Stamm Benjamin vorkommend, wäre nach Nu 26, 39 חופם zu lesen). Die nördlichen Stämme standen mit Tyrus in lebhaftem Handelsverkehr. Mischheiraten waren die Folge. Die Vorschrift Dt 7, 3 verstand man nicht von den Nachbarvölkern, sondern bezog sie nur auf die eingesessene vorisraelitische Bevölkerung der okkupierten Gebiete. Auch David und Salomon hatten fremde Weiber. מַטֶּה ist ein im sogenannten Priesterkodex (Nu, auch Jos) besonders häufiges Wort. Der Stamm Naftali ist auf die Mutter zu beziehen. Dafür bietet 2 Chr 2, 13 מִבְּנוֹת דָּן. Dan (jetzt Tell el ḳaḍi) lag im Gebiete von Naftali. So erklärt sich die Verschiedenheit der Angabe. Die Rabbinen machten in Rücksicht auf Ezr 9 Hiram zum Stiefsohn des Tyriers. Seine Mutter wäre aus dem Stamme Dan gewesen, hätte in erster Ehe einen Mann aus Naftali geheiratet und nachher einen Tyrier. G praem vor הוא ein *καί*. Dies verdankt bereits dieser Harmonisierung seine Entstehung. Nach den Akzenten wäre "חרש נח auf den Vater zu beziehen. Denn Segolta als großer Haupttrenner vor Atnach und nach Rebiaʿ müßte sonst nicht bei נחשת, sondern schon über צרי statt des Zarḳa stehen. Indessen soll doch offenbar Hiram als Erzschmied eingeführt werden, ja nach 2 Chr 2, 13 hätte er auch noch die Silber- und Goldschmiedekunst, Steinschneiderei, Holzschnitzerei und Weberei verstanden (nach Ex 31, 4ff.). In 2 Chr 2, 6 fordert Salomon von König Hiram einen tüchtigen Werkmeister. Das beweist den damaligen rudimentären Zustand der israelitischen Kunst. Die drei Synonyma חכמה, תבונה, דעת kehren neben כל־מלאכה in derselben Ordnung Ex 31, 3 wieder. Die literarische Verwandtschaft beider Stellen liegt offen zutage. Auch steht hier וַיִּמָּלֵא entsprechend Ex 31, 3 וָאֲמַלֵּא, obwohl man die glattere adjektivische Anfügung erwarten würde. Vielleicht ist alles hinter נחשת bis בנחשת inklusive späterer Einschub. נחשת heißt sowohl Kupfer (assyr. siparru) als Bronze (erû). Kupfer und Bronze

waren zu Salomons Zeit die häufigsten Metalle. Beide kehren in den Beutelisten Tiglat Pilesers I (1100) und Assurnasirpals (9. Jahrh.) häufig wieder. Die antike Bronze ist gewöhnlich eine Mischung von 75—90% Kupfer mit 10—25% Zinn und enthält öfter noch andere Bestandteile, indem das kupferhaltige Erz samt den heterogenen metallischen Zusätzen in eine Masse zusammengeschmolzen wurde. In Palästinas Nachbarschaft gab es Kupfergruben am Sinai, in Cypern (woher die Phönizier ihren Bedarf deckten) und im Libanon (9, 19), wo es Salomon gewann. Die im folgenden beschriebenen Geräte bestanden aus Bronze. Dies forderte schon die praktische Rücksicht auf die Reinigung, die bei Bronze nicht so ins Gewicht fällt wie bei Kupfer.

Die Säulen. **15** Statt ויצר ist mit G *καὶ ἐχώνευσε* וַיִּצֹק zu lesen. את־שני העמ B om. Darauf hat es *τὸ αἴλαμ τοῦ οἴκου*, A L *τῷ αἴλαμ τοῦ οἴκου*. Das ist ein ursprüngliches לאלם הבית, das jetzt im Hebräischen hinter v. 12 versprengt ist und einmal hier stand, ungeachtet dessen, daß v. 21 noch einmal vom Standort der Säulen ausführlicher die Rede ist. Statt 12 bietet G 14. Hinter יסב את ist mit Jer 52, 21 einzufügen: הָעַמּוּד וְעָבְיוֹ אַרְבַּע אֶצְבָּעוֹת גָּבוּב וְכֵן. Ähnlich bietet B (*ἐκύκλου*) *αὐτὸν τὸ πάχος τοῦ στύλου, τεσσάρων δακτύλων τὰ κοιλώματα, καὶ οὕτως στύλος ὁ δεύτερος*. Der Schreiber irrte im Hebr. vom ersten העמוד auf das zweite am Ende des Verses über. 2 Chr 3, 15 gibt die Höhe der Säulen auf 35 Ellen an. Aber dann würden sie über den Tempel hinausgeragt haben. Der Fehler wanderte von dort nach G Jer 52, 21. וחוט bezeichnet nur die Meßschnur, nicht auch eine um die Säule laufende Verzierung (Calmet). Bei 12 Ellen Umfang ergibt sich als Durchmesser 3,81 Ellen, also annähernd 4 Ellen. So ist das Verhältnis des Säulendurchmessers zur Säulenhöhe ca. 2 : 9 oder 1 : $4^1/_2$. Das ergibt eine ziemlich schwere, massenhafte Form. Die Basis ist in den 18 Ellen mit einbegriffen. 4 Finger ist eine sehr respektable Breite für die hohle Erzmasse.

16 Statt 5 Ellen bietet II 25, 17 nur 3, gegen unsern Vers und 2 Chr 3, 15. An letzterer Stelle heißt der Knauf צֶפֶת (cf. assyr. ṣiḫu) hinzufügen, also: Aufsatz). כתרת bezeichnet etwas Rundes, wie כֶּתֶר Krone, aber nicht notwendig eine Kugel. Von einem Kugelkapitäl kann nicht gut die Rede sein. Dies scheint durch v. 19 ausgeschlossen. Dort ist gesagt, daß die Kapitäle nach Art von שושן gearbeitet waren. Nun heißt sšsn oder sšn (ϣⲱϣⲉⲛ) im Ägyptischen Lotusblume, und das Lotuskapitäl spielte (neben

dem Palmen- und Papyrusknauf) in der ägyptischen Architektonik eine große Rolle. Darum liegt es nahe, auch hier an ein Lotuskapitäl zu denken. Das ägyptische sššn bedeutet nicht den Dornstrauch zizyphus lotus, der auch in Palästina, besonders im Jordantal, bekannt ist (arab. sidr) und weiße Blüten hat, sondern nymphaea lotus, die ägyptische blaue oder weiße Seerose, die am Nil häufig vorkommt und bei festlichen Gelegenheiten zum Schmucke diente. Von dieser nymphaea ist das Motiv des Lotuskapitäls entlehnt. Zwei Arten derselben (nuphar luteum und nymphaea alba), die gelbe und weiße Teichrose, kommen auch in Palästina, besonders im sumpfigen Ḥûle-See, vor. Nach Tristram bedeutet auch sûsan bei den Arabern nicht nur die eigentliche Lilie, sondern auch andere durch Farbe und schöne Blüte ausgezeichnete Blumen (cf. noch Lagarde, Mitteilungen II 16 ff., und Pietschmann, Geschichte der Phönizier 277). Nun gab es bei den Ägyptern zwei Arten des Lotuskapitäls: Das geschlossene, ovale, über die Breite des Säulenschaftes nicht weit ausladende; es stellt einen geschlossenen Blumenkelch der nymphaea dar. Ferner das geöffnete, eine offene Blüte nachahmende, das nur am obersten Rand eine bedeutendere Breite über den Durchmesser des Säulenschaftes erreichte. Welche Art hier gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden. Am großen Karnaktempel herrscht die geschlossene Knospensäule in den Seitenreihen, die offene Blütensäule in den Mittelreihen der Kolonnade vor. Hier ist das geschlossene Kapitäl wahrscheinlicher. Denn das offene kommt nur dort ästhetisch besonders zur Geltung, wo Architrave darauf ruhen. Die Knospensäule ahmt dagegen den schmucklosen Obelisk vor den ägyptischen Tempeln und den heiligen Pfahl an den Altären nach. Die Kugelform paßt hier auch wegen קוֹמָה „aufrechte Höhe“ nicht gut. Dieses Wort deutet auf längliche Form. Nur der rundliche röhrenförmige Charakter ist durch בתרת ausgedrückt. Die Kapitäle wurden separat gegossen, weil sich an ihnen gegenüber den glatten Schäften die ganze Kunstfertigkeit des Erzeugers konzentrierte. Die Gesamthöhe war demnach 23 Ellen; beim Durchmesser 3,8 Ellen ergab sich ein Verhältnis von 6 : 1, das sich an vielen ägyptischen Säulen wiederfindet.

17 G beginnt mit *καὶ ἐποίησεν δύο* (*δίκτυα* usw.), d. i. וַיַּעַשׂ שְׁתֵּי, was herzustellen ist. Das folgende von מעשה bis שרשרות inklusive G om. Es liegen wahrscheinlich alte Glossen vor. Dabei ist שבכה wohl nur müßige Wiederholung. Die alten Randbemerkungen lauteten ursprünglich: מעשה גדלים und מעשה שרשרות. Letz-

tere findet sich übrigens bereits 2 Chr 3, 16 und könnte vielleicht doch ursprünglich sein. Im übrigen widersprechen sich die Notizen. Nach der einen hätte das Flechtwerk aus Schnüren (cf. neuhebr. גְּדִיל Faden, Schnur), nach der andern aus Kettchen bestanden, d. i. aus beweglichen, ineinandergefügten Ringen. Statt לַכְּתָרֹת. das wir als richtige Lesart festhalten, bietet G *περικαλύψαι τὸ ἐπίθεμα*, d. i. לכסות usw. aus 18b oder aus v. 41 in G eingedrungen. Statt שִׁבְעָה ist mit G *δίκτυον* beidemal שְׂבָכָה herzustellen. Be Ki The wollen לכסות aus G als in 17a ursprünglich einsetzen und demnach לְכַסּוֹת אֶת־הַכְּתָרוֹת lesen. Daraus würde sich ergeben, daß die Netze die ganzen Kapitäle bedeckt hätten. Doch dagegen spricht zu sehr die Ungereimtheit, welche darin läge, das Kapitäl zuerst kunstvoll als Lotusblume zu formen und es dann mit einem künstlerisch immer minderwertigen Flechtwerk zu verhüllen. Darum hat man verschiedene Ausflüchte versucht. Manche lassen zwar das ganze Kapitäl lilienartig sein (Stade, Nowack), machen aber aus dem Netz nur zwei lange horizontale Streifen, die in der Mitte und am unteren Aufsatz des angeblichen Kugelknaufs horizontal herumgelegt waren. Da bleibt aber von einem Netz eigentlich nichts übrig. Be nimmt einen glatten Kugelknauf an, bedeckt ihn mit einem Netz und setzt nur oben auf die Kugel (nach v. 22a) einige Lilienblätter. Ki bringt hingegen letztere unter der Kugel an. Doch das widerspricht dem klaren Wortlaut von v. 19, wo die Kapitäle schlechthin als lotus-(lilien-)förmig bezeichnet werden, also nicht Kugeln mit prekären Lilienblätterzusätzen sein können. — V. 20a läßt nur dann eine Erklärung zu, wenn das Netz das eigentliche Kapitäl in keiner Weise bedeckte (cf. dort). Wo war also das Netz befestigt? Das Rätsel löst sich bei Betrachtung der ägyptischen Lotussäule. Unmittelbar unter dem Blumenkelch ist dort ein Wulst angebracht, der aus mehreren (etwa fünf) horizontal um die Peripherie der Säule laufenden Bändern besteht. Das Kapitäl stellt architektonisch einen Blumenstrauß dar. Dieser kombinierte Wulst entspricht der die Stengel der Blüten zusammenhaltenden Schnur. Er wird in v. 20 הַבֶּטֶן, in v. 41 גֻּלָּה genannt. An letzterer Stelle ist nämlich mit 2 Chr 4, 12 וְהַגְּלֻּוֹת וְהַכְּתָרוֹת zu lesen. Das Netz war um diesen Wulst herumgelegt (so schon The). Er bestand nicht aus fünf Einzelbändern, sondern wahrscheinlich aus einer einzigen Schwellung, welche durch die Verkleidung aus Netz und Granatäpfeln belebt wurde. Ein solcher Wulst findet sich auch sonst; so auf den Säulen des phö-

nizischen Tempelmodells aus Cypern (Benzinger, Archäologie² 318), ebenso auf den Säulen der nabatäischen Grabfassade in El Higr (Grimme, Mohammed S. 43). Der Wulst wird vom Autor als Teil des Kapitäls angesehen. Deshalb gehören nach v. 17 die Netze zu den Kapitälen. Diese Auffassung ist nicht unkorrekt. Der Wulst schloß den Säulenschaft oben gegenüber dem Kapitäl ab und kann beliebig zu dem einen oder dem andern gerechnet werden. In den 5 Ellen (v. 16) ist demnach der Wulst mit einbegriffen. Die Dimension des Wulstes allein läßt sich nicht ermitteln. Es genügt, ihm nach ägyptischen Vorbildern ca. 1 Elle, dem übrigen Knauf etwa 4 Ellen zu geben, event. nach II 25, 17 3 Ellen. Doch ist die dortige Ziffer wahrscheinlich nur Fehler für 5.

18 Der Text lautete ursprünglich: וַיַּעַשׂ אֶת־הָרִמֹּנִים נְחֹשֶׁת מָאתַיִם שְׁנֵי טוּרִים סָבִיב עַל־הַשְּׂבָכָה הָאַחַת וְכֵן עָשָׂה לַכֹּתֶרֶת הַשֵּׁנִית. Aus G ergänzen wir נחשת. Ferner ist מאתים hier einzufügen. Es findet sich versprengt in der zu streichenden Dittographie in 20b. Statt העמודים ist mit 2 Mss הרמונים zu lesen. Von לכסות bis הרמנים gibt der Text keinen Sinn und ist zu streichen. Dabei ist לכסות aus v. 41 herübergenommen oder aus einer Dittographie von לכתרת unter dem Einfluß von v. 41 korrigiert. Es findet sich in *περικαλύψαι* G v. 17 nachgeahmt. Die orangenförmigen Früchte der punica granatum werden auf assyrischen und ägyptischen Denkmälern als Skulpturschmuck oft verwendet. Auf Kreta waren sie dem Dionysos heilig, in Cypern wahrscheinlich dem Adonis. Daß 200 Granatäpfel an einem Netze angebracht waren, bestätigt v. 42. Eine Reihe umfaßte deren 100. Sie waren vermutlich am obern und untern Rand des Netzes angebracht. Der Wulst, auf dem das Netz lag, war wahrscheinlich nur in der Mitte etwas ausgebaucht, oben und unten hingegen vom Säulenumfang 12 Ellen kaum verschieden. Das ergibt für 100 rings anliegende Granatäpfel einen Durchmesser von je 0,12 Ellen, d. i. 6,6 cm (6,32 cm), also etwa die natürliche Größe eines kleineren Apfels. Nach Jer 52, 23 waren 96 רוקה angebracht, d. i. wahrscheinlich „freihängend". Vier Äpfel waren befestigt, die übrigen girlandenförmig hängend angebracht. In diesem Falle konnten die einzelnen Früchte, da sie nicht eng an der Säulenperipherie herumgelegt waren, auch einen größeren Durchmesser als 6,6 cm haben. Minder wahrscheinlich ist die andere Erklärung von רוחה d. i. „nach außen sichtbar". Vier von den den Säulenschaft eng umspannenden Granatäpfeln wären dem Beschauer durch die hinter der Säule be-

findliche Mauer der Vorhalle unsichtbar gewesen (The). **19b** samt dem dazugehörigen באולם aus 19a ist wohl mit Klo כָּלֻם אַרְבַּע מֵאוֹת zu lesen. Dabei wird כלם durch G *κατὰ τὸ αἴλαμ* = באלם nahegelegt, in welchem nur das א stört. Hinter v. 18 ist der Satz gut am Platz. Die Summierung scheint zwar überflüssig (cf. indessen v. 42), aber mit den Worten läßt sich schwerlich Besseres anfangen. **19a** und **20a** Die beiden Versstücke lauteten wohl ursprünglich: וְהַכְּתֹרֶת אֲשֶׁר עַל־רֹאשׁ הָעַמּוּדִים מַעֲשֵׂה שׁוֹשַׁן מֵעַל הַשָּׁבָכָה אֲשֶׁר לְעֻמַּת הַבֶּטֶן. Bei וכתרת ist wegen des Vorhergehenden der Artikel einzufügen. Der Anfang von v. 20 „וכת על־שני העמ" ist eine müßige Dublette aus 19a und zu streichen. Es bleibt eine Ortsbezeichnung übrig, die mit גם anhebt. Letzteres streichen wir. Es ist infolge falscher Auffassung des Folgenden angefügt. ממעל und מלעמת sehen einander sehr ähnlich und lauten nebeneinander verdächtig. Wir behalten nur מעל bei. לעבר mit dem Folgenden gibt nur einen sehr gezwungenen Sinn: Der Wulst ist an der dem Netz zugewandten Seite. Das ist selbstverständlich und überflüssig. Wir setzen darum לעמת statt לעבר vor das mit dem Artikel versehene השבכה. So erhalten wir einen passablen Sinn: Das Kapitäl saß über dem Wulst, welcher sich dicht an dem (ihn bedeckenden) Netz befand. Noch besser vertauscht man הבטן und השבכה: oberhalb des Netzes, das sich dicht am Wulst befand (cf. zu v. 17). Von והרמונים an folgt eine hierher geratene alte Dublette zu 18a. Nur ist statt השבכה האחת nach 18b הכתרת השנית gesetzt. Der Zustand von G ist hier völlig trostlos. Es läßt sich daraus so wenig wie aus den anderen Übersetzungen etwas zur Deutung der Verse gewinnen. **21** יכין B L *Iαχουμ*, A *Iαχουν*, בעז B *Βαλαζ*, A *Boος*, L *Βααζ*. Die beiden Säulen finden sich an heidnischen Tempeln in verschiedener Gestalt wieder. Der Jahvetempel lehnte sich in seinem Stil an heidnische Muster ebenso an wie die christlichen Gotteshäuser der ersten Jahrhunderte. Zwei Säulen finden wir am Eingang eines phönizischen Tempelmodells aus Cypern (cf. oben zu v. 17), zwei Obelisken standen vor den ägyptischen Tempeln, zwei große 6 m hohe Malsteine finden sich am Heiligtum zu Petra (Benzinger, Archäologie[2] 319), ähnlich in Megiddo und Ta'anak (Benzinger, Archäologie 325). Zwei Säulen figurieren an der Fassade des Tempels zu Paphos auf einer Münze. Sie standen am Eingang des Astartetempels zu Hierapolis und nach Herodot 2, 44 im Tempel des Melkart zu Tyrus. Sie repräsentierten entweder direkt die Gottheit oder hatten astrale Bedeutung (? die

beiden Gipfel des Erdberges, zwischen denen die Sonne läuft. Benzinger, Archäologie 323). An eine solche Symbolik kann beim Jahvetempel nicht ohne weiteres gedacht werden. Die architektonische Form ist herübergenommen, der Sinn kann aber geschwunden sein. Die salomonischen Säulen waren wohl nur als Symbole der Festigkeit des Hauses gedacht, wie die Inschrift besagte (cf. unten). Wichtig ist die Frage nach der Art ihrer Aufstellung. Ez 40, 49 erwähnt zwei namenlose Säulen bei Beschreibung des Portals nach den hinaufführenden Stufen. Demnach standen sie an den Türpfosten der Vorhalle, wie manche heidnische Muster zeigen. Im Vorhof in der Nähe des Altars sind sie (mit Be) nicht zu lokalisieren. Dann hätte לאלם ההיכל keinen Sinn. Nach 2 Chr 3, 15. 17 standen sie לפני הבית resp. על־פני ההיכל. Es fragt sich nun weiter, ob sie vor dem Portal hart an den Seitenwänden der Vorhalle oder direkt in der Tür rechts und links einwärts von den Türpfosten aufgestellt waren. The bringt Gründe, um zu erweisen, daß letzteres der Fall war. Dann hätten sie mit die Oberschwelle des Eingangs zur Vorhalle getragen. Vor allem legt dies Amos 9, 1 nahe. Jahve steht am Altar des Tempels zu Betel und befiehlt dem Propheten: „Schlage den Säulenknauf, daß die Schwellen erbeben, zerschmettere (und schleudere) sie auf ihrer aller Haupt!" Offenbar ist der Prophet am Eingang des Tempels postiert. Dort gab es also Säulen und sie trugen die Oberschwelle, standen demnach einwärts im Portal. Nun ahmte das Heiligtum in Betel sicherlich in den Hauptzügen den Tempel zu Jerusalem nach. Ferner tragen auch an dem erwähnten phönizischen Tempelmodell die zwei Säulen eine Art Schutzdach. Zur Breite des Portals der Vorhalle, welche nach Ez 40, 48 14 Ellen betrug, würde eine Höhe von 23 Ellen, welche die Säulen hatten, wohl passen. In der Breite des Eingangs blieben von den 14 Ellen, die Dicke der Säulen abgerechnet, noch ca. 5 Ellen. Allein dies hätte ein Mißverhältnis ergeben. Gerade dieses letzte Moment spricht also gegen die Lokalisierung der Säulen unter der eigentlichen Oberschwelle des Eingangs. Vielleicht bestand das Portal der Vorhalle aus einer eingetieften Partie in der Mauer, in der drinnen zu beiden Seiten die Säulen standen und die Oberschwelle der ganzen großen viereckigen Nische trugen. In der Hinterwand dieser Nische war dann erst die eigentliche Türe samt Pfosten und Oberschwelle angebracht. So erklärt sich besser Ez 41, 1, wonach die Türpfosten rechts und links leicht

zugänglich waren, was bei Lokalisierung der Säulen in der eigentlichen Eingangsöffnung nicht der Fall gewesen wäre. — Die breite Schwelle am Eingang in die Vorhalle und die massiven Säulen kamen nur dann ordentlich zur Geltung, wenn Stufen hinaufführten, welche letzteren Ez 40, 49 bestätigt. Der ganze Tempel stand demnach gegenüber dem Tempelhof wieder auf einer eigenen erhöhten Esplanade. „Rechts“ und „links“ kann nur wörtlich, nicht von S und N verstanden werden (cf. sogleich). Jakin und Boʿaz sind keine Eigennamen. Sobald man dies annimmt, spotten sie jeglicher Erklärung. Man wollte darin früher Namen der Baumeister (Gesenius) oder gar junger Söhne Salomons (Ewald) sehen. Sehr ansprechend ist die von Ephrem (auch The) vorgetragene Meinung: Beide Worte bilden einen Satz und prangten eingraviert auf den Säulenschäften. Es ist beachtenswert, daß auf der rechten Säule das erste Wort stand, da man im Hebräischen von rechts nach links schreibt. Die scriptio war defectiv und beim ersten Wort das Kal gemeint wie in G: בָּעֹז (יָכֹן) יָכֵן: „(das Haus) möge in Festigkeit dastehen“. כון Kal ist zwar nicht belegt, doch kann es um 1000 vor Chr. in gewählter Rede immerhin in Gebrauch gewesen sein. Vgl. auch den Namen יְכוֹנְיָה Jer 27, 20, cf. II 24, 6. Im Assyrischen ist es lebendig. Die Aufschrift enthält ein Gebet Salomons, einen Segenswunsch für den Bestand des Hauses. Sie war gleichsam die Aufforderung für jeden, der den Tempel von der Nähe erblickte, jene Worte im Sinne Salomons nachzusprechen. In den assyrischen und babylonischen Bauinschriften sind die schönen Schlußgebete charakteristisch, in denen die Könige Marduk und andere Götter um Festigkeit und ewige Dauer des Hauses und ihr eigenes Wohlergehen anflehen. Man könnte beide Worte auch als Namen des Eingangstores fassen. Wichtige Tore an Palästen und Tempeln hatten in Ägypten sowie in Assyrien und Babylonien ihre Namen. Die Lesung, welche die masoretische Punktation an die Hand gibt, stammt aus einer Zeit, da man den Sinn der vokallosen Schreibung mißverstand. Man brachte die Worte mit bekannten Namen in Verbindung: Jakin ist 1 Chr 9, 10 Priestername, Boʿaz war Gemahl der Ruth und Vorfahr Davids (Ruth 2, 1). Das gewöhnliche Volk begann vielleicht schon bald nach Salomon die Inschriften als Namen der Säulen aufzufassen, und daraus ergab sich die Nachricht, daß Salomon die Säulen benannt habe. Der Verfasser des Berichtes folgt dieser Anschauung, weil ihm eine andere Erklärung nicht mehr geläufig war.

22 Die erste Vershälfte ist eine schlechte Dublette zu 19a. Vorne ist וְהַבְּתֹרֶת אֲשֶׁר abgefallen. Der Vers fehlt in BL ganz. Nur der zweite Teil läßt sich halten, ist aber leicht entbehrlich und sieht wie eine spätere Füllung aus.

Den Angelpunkt der ganzen Erklärung bildet v. 20a von מִמַּעַל an. Die besondere Schwierigkeit liegt darin, zwischen Dubletten und Original die richtige Scheidung zu treffen. Im ganzen enthält der Text 5 große Einschiebsel in v. 17. 18. 20a. 20b. 22. Sobald man sie beseitigt, zeigt sich der ursprüngliche Wortlaut in ziemlicher Klarheit: Zuerst wird der Schaft nach seinen Dimensionen beschrieben (v. 15), dann die Höhe des Kapitäls angegeben (v. 16), sodann das darunter befindliche Netz besprochen (v. 17), endlich die drübergelegten Granatäpfel (v. 18). V. 19. 20 geben über die Zusammensetzung dieser Teile Aufschluß: Die Kapitäle, deren lotusförmige Arbeit hier nachgeholt wird, saßen auf den Säulen über dem mit Granatäpfeln versehenen Netz, das den Wulst bedeckte. In v. 21 ist das Nötige über Aufstellung und Benennung hinzugefügt.

Über das Verhältnis von 7, 15—22 zu Jer 52, 21—23 und II 25, 17 läßt sich folgendes feststellen: a) Höhe, Umfang und Dicke der Säulen sind Jer 52, 21 = I 7, 15 gleich ausführlich verzeichnet. In II 25, 17 findet sich darüber nur eine kurze Bemerkung, die der längeren Notiz I 7, 15 oder Jer entnommen sein kann. b) Das übrige betreffend die Kapitäle, Höhe, Netz, Granatäpfel ist I 7, 16. 17 und teilweise auch v. 18 sehr ausführlich, dagegen Jer 52, 22 und II 25, 17 sehr summarisch. c) Lotusförmige Arbeit, Stellung des Kapitäls zum Wulst, Name der Säulen I 7, 19. 20. 21 ist ohne Analogie in den andern Berichten. d) Die Bemerkung רוחה Jer 52, 23 ist ohne Analogie, sonst klingt dort aber die Beschreibung so ungenau, als ob nur eine Reihe Granatäpfel da wäre. e) Jer und II 25, 17 stimmen in den betreffenden Stellen fast wörtlich überein. Sie hängen literarisch zusammen. Da Jer ausführlicher ist, stellt II 25, 17 daraus eine Kürzung dar. Jer deckt sich im ersten Vers fast wörtlich mit I 7, 15, das andere ist ein Auszug aus I 7, 16ff. Demnach ist der vorliegende Bericht der erste und ursprüngliche. Darnach ist Jer gemacht (mit Hinzufügung der selbständigen Bemerkung רוחה). Eben jene Notiz über die Anbringung der Granatäpfel, sowie die summarische Beschreibung der Säulen als eines bekannten Objektes lehrt, daß der ursprüngl. Schreiber in Jer 52, 1—27 (es ist kein anderer als R

unseres Buches, cf. Literarkritisches zu II 24 und 25) die Säulen noch gesehen hat. A fortiori stammt natürlich I 7, 15ff. von einem Augenzeugen. 2 Chr 3, 15—17 kennt sowohl Jer als I 7, 15ff., lehnt sich aber bezüglich der Granatäpfel an die ungenaue Wiedergabe Jer 52, 23 an.

Das Meer. **23** מוצק B om L *χυτήν* und A daraus *αὐτήν*. יקוה Ktib, B *καὶ συνηγμένοι*, setzt fälschlich etwa מקוה voraus. Statt 30 hat G 33. Das Richtige wäre bei 10 Ellen Durchmesser 31,4159 Ellen. Es ist also keine der beiden Angaben genau. Doch lassen sich die 30 Ellen dadurch erklären, daß das (natürlich als kreisrund angenommene) Becken unter dem Rand etwas eingeengt war. Dort hatte der Beschreiber seinen „Faden" angesetzt. Von יסב an B om. — Über Zweck, Inhalt und Art der Füllung und des Abflusses schweigt der Bericht. Wie die Säulen so wird auch das Meer durch den Artikel als etwas Bekanntes eingeführt. Nach 2 Chr 4, 6 diente das ungeheuere Becken (5,5 m Durchmesser, 2,75 m hoch) לרחצה לכהנים בו d. i. wohl: Man entnahm alles zu den verschiedenen Waschungen am Tempel nötige Wasser diesem Becken. Es war somit eine Fontäne, die nicht von außen gefüllt wurde, auch nicht Regenwasser enthielt, das rasch vertrocknet wäre, sondern durch eine Wasserleitung gespeist werden mußte. Denn eine Quelle ist an jener Stelle des Tempelplatzes kaum anzunehmen. Nun erreicht der Tempelhügel die Höhe von 744 m. Das Becken stand nicht viel niedriger. Also muß der Anfangspunkt der Leitung höher gelegen haben. Da denkt man unwillkürlich an den noch heute vorhandenen Aquädukt, welcher von den salomonischen Teichen ca. $^3/_4$ Stunden südlich von Betlehem kommt (ZDPV 1, 160ff.). Schick und vor ihm Warren und Wilson unterscheiden zwei Leitungen, eine obere und untere. Die obere ist älter und teilweise unkrontrollierbar. Sie führt das Wasser von ʿAin eṣ ṣâliḥ (westlich vom Kastell), von der Kastellquelle (ʿAin el burak in der NW-Ecke des oberen Teiches), sowie den südlich davon gelegenen Quellen des Wadi el bijâr nach Jerusalem und überwindet beim Rahelgrab vor Betlehem mittels wasserdichter Röhren einen kleinen Bergrücken, überschritt wahrscheinlich auf der jetzt noch vorfindlichen Brücke das Hinnomtal und schlängelte sich den SW-Hügel hinan, um am Tempelplatz zu enden. Das Wasser der eigentlichen Teiche bringt die untere Leitung nach Jerusalem, welche jüngeren Datums ist, wie infolgedessen auch die Teiche, welche eine Art Talsperre zur ausschließlichen Speisung dieses unteren Aquäduktes darstellen. —

Zwei Umstände legen den salomonischen Ursprung der oberen Leitung einigermaßen nahe: Erstlich sagt Jos. A. 8, 7, 3, daß Salomon häufig an einen 2 Schoinen (50 Stadien) von Jerusalem entfernten Ort Etan fuhr, der reich an Gärten und Quellen war. Damit kann nur die Gegend der Teiche gemeint sein. Zweitens berichtet 2 Chr 11, 6, daß Rehabeam ʿEṭam befestigen ließ. Der Name steckt in ʿAin ʿaṭân südlich vom unteren Teich, wo sich östlich auf einem Hügel Ruinen befinden (Ḫirbet ḥoḫ). Dort stand wahrscheinlich die Festung. Sie konnte nur den Zweck haben, die wasserreiche Gegend vor den Einfällen der Nomaden zu schützen. Dies ist aber erst dann recht verständlich, wenn dort die Wasserkammer Jerusalems war, für die sich nach der Josephusstelle bereits Salomon hoch interessierte. Der Ausgangspunkt der oberen Leitung am Tempelplatz läßt sich nicht mehr konstatieren. — Wegen seiner Höhe mußte das Becken, um von oben zugänglich zu sein, nach Art der modernen Fontänen im Boden entsprechend eingetieft werden, oder es hatte an der Seite Hähne zum Ablassen des Wassers (Klo weiß sie geschickt in den Text hineinzukorrigieren). Der Name „Meer" ist nicht allein von der Größe hergenommen. ים bedeutet auch See. Bei ägyptischen Tempeln gab es heilige Seen (z. B. in Karnak) und auch sonst außerhalb der Tempelrayons heilige Teiche, in denen z. B. das Fischen verboten war. Kleinere Wasserbecken existierten auch am Tempel zu Baʿalbek und am Heiligtum der Dea Syra zu Hierapolis. In Lagaš erbaute Ur Ninâ im Tempel ein apsu (Meer), Agumkakrime ein tamtu (ebenfalls Meer). Die Anlage des Bassins war zwar von der praktischen Notwendigkeit geboten, es liegt aber auch unbewußte Nachahmung eines heidnischen Brauches vor.

24 Statt עשר באמה ist entweder die richtige Ziffer 30 zu lesen oder das Ganze als eine aus v. 23 hierher geratene Dittographie zu streichen. Auch das Folgende von מקפים bis סביב ist eine alte Glosse und fehlt in B. Über die Coloquinten (פקעת) cf. zu 6, 18. Die beiden Reihen liefen nicht unmittelbar unter dem Rand des Beckens, sondern tiefer. Denn der eigentliche Rand trug die Lotusverzierung (v. 26), unter welcher die Wand des Meeres zunächst wieder glatt war, worauf in gewisser Entfernung tiefer das andere botanische Motiv der Coloquinten angebracht war. Sie wurden von den Köpfen der Rinder deshalb nicht ganz verdeckt, weil diese nicht standen, sondern lagen (cf. zu v. 25) und gruppenweise zu je 3 zusammengefügt waren. So

blieben zwischen den 4 Gruppen große Stücke der Beckenwand sichtbar. Unrichtig ist die Erklärung von The, der עשרה באמה liest: 10 Coloquinten auf die Länge einer Elle des Umfangs, also im ganzen 300 Coloquinten. Die Phrase ist wie sonst zu fassen (cf. 6, 17). Die Bemerkung, daß die Coloquinten mit dem Becken zusammengegossen wurden, fehlt zwar in BL, ist aber in Rücksicht auf v. 16. 18 festzuhalten: Während nämlich die Kapitäle und Granatäpfel eigens gegossen und später angebracht wurden, gehörten die Coloquinten als Relief unzertrennlich zum Becken. Hummelauer (Bibl. Zeitschr. 1906, 225 ff.) meint, daß auch v. 24 wie 25 nicht von Coloquinten, sondern von Rindern die Rede ist. Er nimmt 2 Chr 4, 3 zum Ausgangspunkt. Die dortige Stelle ist aber aus unserm Vers verderbt. Sonst ergäbe sich auch dort mit v. 4 wie hier mit v. 25 eine fade Tautologie. Man lasse nur die Coloquinten stehen! Hummelauer will ferner in 24 einen virtuellen Tadel des Schriftstellers über die Anbringung der Tierbilder herausbringen und korrigiert nach 2 Chr 4, 3 den Vers von אתו an so durch, daß er übersetzen kann: „12 Stück Vieh, rings um das Meer im Kreis, Gruppen, Rinder, gleicherweise gegossen." Daß damit der Text glatter wird, kann man nicht sagen. טורים steht dabei isoliert da, heißt auch nicht „Gruppen". Da bleibt man lieber beim überlieferten Wortlaut.

26 BL setzen diesen Vers richtiger gleich hinter v. 24. Denn v. 25 beschreibt nur noch das Gestell, vorher muß also die Schilderung des Bassins abgeschlossen sein. 26b BL om. Die Dicke des Erzes ist dieselbe wie bei den Säulen, ca. 7—8 cm. Denn eine Handbreite = 4 Fingerbreiten. פרח bedeutet nach Nu 17, 23 aufbrechende Knospe, d. i. halbgeöffnete Blüte. Der Rand stellte demnach eine solche Lotusknospe dar und war dabei becherförmig wie ein Kelchrand, also nicht gekerbt oder gezackt. Die Knospe konnte nur durch eine Umbiegung des Randes nach innen dargestellt werden. Dergleichen findet sich öfter auf ägyptischen Vasen. Das Lotusartige wurde durch eine diesen Einbug von außen kranzartig bedeckende Reliefverzierung erreicht, welche Blütenblätter der Lotusblume oder Wasserrose (eventuell einer Lilie) darstellte. Josephus gibt dem Meere eine halbkugelförmige Gestalt, doch wird es ein Mittelding zwischen Halbkugel und Zylinder gewesen sein. Statt 2000 Bat schreibt 2 Chr 4, 5 3000. Beides ist ungenau, wenngleich die kleinere Zahl der Wahrheit näher kommt. Denn da die Höhe des Bassins 5 Ellen und der Durch-

messer 10 Ellen betrug, kann der Inhalt nur zwischen 43,556 l (= Halbkugel) und 65,335 l (= Zylinder) geschwankt haben. Nun ist (cf. 5, 2) ein Bat = 39,384 l (resp. 36,372 l). Es hätte also nach unserm Vers das Becken 78,768 l (resp. 72,744 l) gefaßt, enthielt aber tatsächlich, wenn wir ihm auch eine vom Zylinder sich wenig entfernende Form geben, nur ca. 60,000 l d. i. 1500 Bat. Hummelauer (Bibl. Zeitschr. a. a. O.) nimmt dem Meer den ehernen Boden weg und setzt es als bodenlosen Zylinder über einen drunter befindlichen in den Felsen gegrabenen Wasserbehälter. Die 2000 Bat sollen sich auf den Gesamtinhalt beider beziehen. Allein das große Becken hatte einen wirklichen ehernen Boden. Sonst hätte die Nachricht II 16, 17 keinen Sinn. Wir können unbedenklich annehmen, daß der Durchmesser von 10 Ellen nicht die weiteste Ausbauchung des Bassins angibt, da er ja am oberen Rande gemessen wurde. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, den Inhalt noch etwas höher als 1500 Bat anzusetzen.

25 Im vorhergehenden יכיל (v. 26) steckt als Subjekt הים, so daß sich das Partizip עמד leidlich anfügt. Es kann der Sinn nicht darin liegen, daß die Rinder standen. Dann hätte das Bassin, da man ca. 2--3 Ellen auf das stehende Rind rechnen muß, die enorme unpraktische Höhe von ca. 8 Ellen (4,4 m) erreicht. Wahrscheinlich waren also die Rinder in liegender Stellung gegossen. Das Rind findet sich häufig als Motiv in der Ornamentik von Gefäßen. Cf. bei Pietschmann, Geschichte der Phönizier S. 222, das große Wassergefäß von Amathus (1,85 m hoch), an dessen Henkeln Stiere abgebildet sind. Ähnlich auf der Marmorvase aus Sidon (ebendort S. 225). Eine mythologische Idee kann zugrunde liegen. Das Wasserbecken ist Symbol des Meeres, speziell des Urmeeres, der assyrischen tiamat. Damit assoziierte sich leicht die Idee vom Überwinder des Urmeeres Marduk. Sein Tier ist das Rind, wie sein Ideogramm ZUR.TU (Stier der Sonne) besagt. Das Stierornament auf Gefäßen war so beliebt, daß wir fragen dürfen, ob sein mythologischer Hintergrund dem Künstler immer bekannt war. In Israel war der Mythus von der Besiegung der Tiamat geläufig und wurde auf Jahve angewendet (Jes 51, 9; Job 26, 12; Ps 74, 14). Die 12 Rinder konnten demnach Jahve als „Überwinder" des Urchaos versinnbilden. Sie wären Symbole seiner Schöpferkraft. Allein wahrscheinlich liegt den Stieren ein besonderer Sinn nicht zugrunde. Sie waren für den Erzgießer Hiram nur künstlerisches Motiv, weiter nichts. Er brauchte für das

Bassin zu künstlerischer Belebung Statisten. Eine Absicht, Jahve darzustellen, ist da, wo es sich um den Tempel eines bildnislosen Gotteskultus handelte, sehr unwahrscheinlich. Auch die Zwölfzahl ließe sich mythologisch deuten und etwa auf die 12 Tierkreisbilder beziehen. Doch war sie, sobald man für das Bassin nach Tierpostamenten suchte, durch das künstlerische Gefühl der Symmetrie ohne jegliche Nebenbedeutung von selbst gegeben. Ezechiel läßt das Meer in seinem Tempel weg. Stieß er sich an der Gefahr heidnischer Symbolik? An seine Stelle tritt die Tempelquelle (Ez 47, 1), die unter der Schwelle des Hauses hervorkommt. Da sein Tempel nur ideale Kombination ist, läßt sich die Auflassung des Meeres und Einführung der Tempelquelle vom idealistischen Standpunkt sehr gut erklären: Der neue Tempel ist ein Born des Heils. Er bedarf daher nicht der Zuführung des Wassers von außen, sondern enthält selbst den reichlichen Quell, der nicht nur für die Bedürfnisse des Tempels genügt, sondern auch in die 'Araba hinabfließt, überall Leben spendend, ja sogar das tote Meer belebend.

Die Gestühle. **27** Die Länge geben G und Jos. A. 8, 3, 6 statt 4 Ellen des Hebr auf 5 an, die Höhe statt Hebr 3 auf 6, die Breite ist in G wie Hebr und Jos. 4 Ellen. Auch hier sind die Gestühle wegen des Artikels (B L om) als etwas Bekanntes und wohl auch noch Existierendes vom Autor eingeführt. Bezeichnenderweise ist der Name nicht vom Transport, sondern vom Stehen hergenommen, da sie als Untersatz für die Kessel dienten. Nur das Wort (מכנת „Kapelle") findet sich im Südarabischen. Die Höhe von 3 Ellen (Hebr) ist völlig genügend und bezieht sich nicht auf den Kasten des Gestühls allein, sondern auf das Ganze einschließlich der Räder. Letztere hatten nach v. 32 $1\frac{1}{2}$ Ellen Höhe. Wenn wir auch noch den (v. 35) $\frac{1}{2}$ Elle hohen Aufsatz wegrechnen, bleibt für den eigentlichen Kasten 1 Elle als Höhe übrig. Dies ist durchaus nicht auffallend. Denn der Zweck des Gestühls war nur, den Kessel transportfähig zu machen. Nun hatte der Kessel (v. 38) einen Durchmesser von 4 Ellen. Damit stimmt die Länge und Breite des Gestühls nach dem Hebr. Er faßte 40 Bat d. i. (nach 5, 2) 1,57536 m^3 resp. 1,45488 m^3. Rechnen wir die Elle zu 55 cm, so betrug der Radius des Kessels 1,1 m. Nehmen wir ferner den Kessel zylinderförmig an, so mußte er 41 cm, resp. wenn wir das Bat niedriger veranschlagen, 38 cm hoch sein, d. i. weniger als 1 Elle. Dabei vernachlässigen wir noch

die Erzschale, die in den 4 Ellen des Durchmessers mit eingeschlossen ist (v. 38). Rechnen wir ihre Dicke zu 3 cm, so beträgt der Radius des Kessels 1,07 m, und der Zylinder hätte, um 40 Bat zu fassen, einer Höhe von 43 resp. von 40 cm bedurft. Hatte aber der Kessel nach unten hin eine Abrundung statt der durchweg zylindrischen Form, so müssen wir seine Höhe entsprechend vergrößern und kommen so auf ca. 50 resp. 47 cm, also keinesfalls auf eine Elle. Nun war der Aufsatz auf dem 1 Elle hohen Kasten des Gestühls $^1/_2$ Elle hoch. Er diente zur Aufnahme des Kessels. Dieser steckte also nur zum kleineren unteren Teil im Innern des Gestühlkastens, und für letzteren genügt die Höhe von 1 Elle vollkommen. Die meisten (Sta, Be, Ki) geben dem Kasten allein 3 Ellen Höhe. Dies ist gegen alle Proportion. Es läßt sich absolut kein Grund ausfindig machen, weshalb man Gestelle von 5 Ellen Gesamthöhe (inkl. Räder und Aufsatz) hergestellt hätte, um einen Kessel von $^3/_4$ Ellen Höhe darauf zu setzen. — Allerdings werden durch die geringe Höhe des Kastens die Reliefs zu Miniaturfiguren herabgedrückt. Allein es steht nirgends geschrieben, daß sie größere Dimensionen hatten. Gerade in der Kleinarbeit zeigt sich der Künstler. Durch diese Reduzierung der Höhe wird auch das Gesamtgewicht kleiner, der Transport und die Bedienung des Kesselwagens leichter, und wir brauchen nicht mehr mit Kosters und Kittel (Studien zur hebräischen Archäologie S. 242) zur Annahme zu greifen, die Kesselwagen hätten nicht praktischen Zwecken gedient, sondern nur der Verkörperung einer religiösen Idee (als Symbole der regenspendenden Gottheit!).

28 Statt Sing המכונה ist mit B A *τῶν μεχωνωθ* wegen des folgenden להם = להן der Plural zu lesen. Hinter מסגרות ist noch וישלבים einzuführen. Nur so erklärt sich der Artikel im folgenden השלבים. Nach Ex 25, 25 ist "סב eine um den Tisch herumlaufende Leiste, also etwas Wagerechtes. Dazu muß שלבים den Gegensatz bilden, also wohl etwas zwischen Wagerechtem Eingefügtes bedeuten. Nun heißt שליבא Sprosse, Querleiste. Demnach bezeichnet hier das Wort die senkrechten Leisten, die sich zwischen den horizontalen wie die Sprossen einer umgekehrten Leiter ausnahmen. Ferner werden v. 36 לוחת „Tafeln" erwähnt. Diese können nur an den 4 Seitenwänden des Gestühlkastens gesucht werden. Letztere waren also aus massivem Erz hergestellt. Darüber liefen nicht so sehr zur Festigung als zur künstlerischen Belebung horizontale Leisten (מסגרות) und vertikale Sprossen (שלבים). Auf diese Weise

entstanden die Felder (לוחת). Jos. A. 8, 3, 6 nimmt eine Dreiteilung der Seitenwände an: „ἦν δὲ ταῦτα (τὰ πλευρὰ τῆς βάσεως) τριχῇ διῃρημένα.“ Beziehen wir dies auf drei horizontal übereinander liegende Abschnitte, so müssen wir neben der oberen und unteren Randleiste noch 2 horizontale Leisten dazwischen annehmen, die zwischen den senkrechten Sprossen durchliefen und von ihnen unterbrochen wurden. Diese horizontalen Zwischenleisten lagen demnach tatsächlich „zwischen den Sprossen“. Das erste מסגרות bezieht sich auf die oberen und unteren Randleisten, “ומסג dagegen auf die dazwischen befindlichen. — Nehmen wir die Elle zu 55 cm an, so betrug die Länge der einen Gestühlwand 220 cm, die Höhe nur 55 cm. Setzen wir, die Eckpfosten abgerechnet, 5 senkrechte Sprossen an, so entstehen auf einer Kastenwand 18 Felder. Rechnen wir eine Quer- oder Längsleiste, sowie die horizontalen und vertikalen Randleisten à 7 cm Breite, so waren die einzelnen Felder ca. 28 cm lang und 10 cm breit. P. Haupt (in Sta-Schw S. 95) bringt שלב mit assyr. šulbû = Teil der Tür, des Riegels, zusammen. Daraus leitet er die Bedeutung „Rahmen“ ab. Doch das vom Šafel (לבה umgeben) abgeleitete Nomen hätte im Hebräischen kaum eine Analogie (unsicher ist in dieser Beziehung Jud 7, 15 שברו als angebliches Nomen von barû „sehen“). Auch ist der jähe Bedeutungsübergang, den Haupt für das nur in den Vokabularien vorkommende Wort annehmen muß, sehr problematisch.

29 Hinter בן lesen wir mit B ein Waw, wobei Atnach zu בֶּן gerückt wird. Hinter ולבקר stellen wir auch ולכרובים her, das bei der Häufung der Ausdrücke leicht wegfallen konnte. So entledigen wir uns des Rätsels, weshalb die לויה bei den Keruben fehlen. Mit Ausnahme der Randleisten sind alle übrigen, sowohl horizontalen als vertikalen Innenleisten mit Figuren von Löwen, Rindern und Keruben bedeckt. Die Rinder lassen sich an einem wassertragenden Gerät in ähnlicher Weise wie beim Meer begreifen (v. 25). Der Löwe kann als Sinnbild der Stärke Jahves gelten. Cf. אַבִּיר “יִשָׁר Jes 1, 24. Doch liegt wohl nur ein abgeblaßtes künstlerisches Motiv vor. Die Kerube markieren das Gerät als ein zum Heiligtum gehöriges. לויה ist ein alter Schreibfehler für die scriptio defectiva לְוָיֹת von לְוָיָה d. i. Windungen, Kränze. Diese liefen dem Text entsprechend über und unter den Figuren an den beiden Rändern der Leiste. Das „oben“ und „unten“ gilt relativ in Rücksicht auf die dazwischen befindlichen Reliefs auch von den senk-

rechten Sprossen, wofern die Reliefdarstellungen senkrecht zur Länge der Sprossen standen. Hatten sie aber gegenüber dem Beschauer die aufrechte Lage, so ist „oben“ und „unten“, wenn auf die Sprossen bezogen, ein unpräziser Ausdruck für das genauere „seitwärts“. מורד ist von רדד schlagen, hämmern (6, 32) abzuleiten. Besser ist entweder מוּרָד (partic. passiv) oder מֻרָד zu lesen (cf. מֻרָךְ von רכך) d. i. geschlagene Arbeit, eine Art Ziselieren oder Punzen. Die Leisten bestanden aus dünnem Erzblech. Darauf wurden mit Hilfe eines aufgesetzten und mit dem Hammer eingetriebenen Metallstiftes die nötigen Vertiefungen hervorgebracht, die auf der andern Seite des Blechs die beabsichtigten Reliefs ergaben. Andere fassen מורד als Substantiv von ירד d. i. „etwas Herabhängendes“ und beziehen es auf die Windungen allein. Jedenfalls war diese Reliefverzierung der Längs- und Querleisten eine Miniaturarbeit, die große Kunstfertigkeit erforderte, da die Breite der Leiste nur unbedeutend war, vielleicht nur 7 cm (cf. v. 28).

36 Dieser Vers gehört dem Sinne nach gleich hinter v. 29. Daß er früher viel weiter vorn stand, beweist in v. 30 die aus v. 36 dahingeratene unverständliche und verderbte Dittographie מעבר איש ליות. — Nachdem die Längs- und Querleisten beschrieben sind, wendet sich die Schilderung den dazwischenliegenden Feldern zu. Sie tragen Löwen, Kerube und Palmen. Beachtenswert ist, daß auch der Fahrstuhl von Larnaka auf Cypern an den Seitenwänden je 2 geflügelte Stiere und dazwischen etwas wie einen Palmbaum trägt. Auch diese Figuren sind Reliefs und wurden wohl gleichfalls durch Ziselierung auf den Feldern angebracht. Dabei wird statt רדד v. 29 das Verb פתח gebraucht. Die Verschiedenheit des Ausdrucks kann man einer gewissen Unbeholfenheit des Schriftstellers zuschreiben, oder es liegt beabsichtigte stilistische Variierung vor. Beide Worte können die Ziselierarbeit bezeichnen, ersteres legt mehr auf die Verwendung des Hammers, letzteres auf die des Stiftes Gewicht. Jedenfalls lehrt פתח, daß es sich um Bearbeitung einer massiven Fläche handelt, nicht um bloße Ausfüllung eines leeren durchbrochenen Rahmens mit Figuren. ידתיה ועל ומסנ ist eine aus dem jetzt vorhergehenden v. 35 hereingeratene Dittographie. G enthält davon ועל noch nicht. במער איש ist völlig dunkel. Mit der gezwungenen Erklärung מער (von ערה) „Blöße“, dann „leerer Raum“ läßt sich nichts anfangen („nach dem leeren Raum eines jeden?“). B bietet fürs Ganze bis zum Schluß des Verses: *ἑστῶτα ἐχόμενον ἕκαστον κατὰ πρόσωπον ἔσω καὶ τὰ κυκλόθεν.*

Wir eruieren daraus mit Vorbehalt folgende Korrektur von v. 36b: עמדים איש לפני איש וליות סביב. Dabei bezieht sich איש auf die Löwen und Kerube, die mit dem Gesichte einander zugekehrt waren. Dazwischen stand immer ein Palmbaum, ähnlich wie auf dem Fahrstuhl von Larnaka. וליות (cf. v. 29) kann man ev. preisgeben.

31 Der Vers fehlt in BL gänzlich. Doch gerade seine Verderbtheit spricht für Alter und Ursprünglichkeit. Auch der seltene Ausdruck מקלעות (6, 29) bestätigt dies. Es handelt sich um das Mundstück des Gestühls, in welches der in v. 38 beschriebene Kessel eingesetzt wurde. Nun hat auch der Fahrstuhl von Larnaka ein rundes hervorragendes Mundstück, das innerhalb der 4 Seitenkanten des Kastens einen eingeschriebenen Zylinder bildet. Wir ziehen es zur Erklärung heran und stellen den Text folgendermaßen her, indem der erste Teil von 31b an die Spitze gestellt wird: וגם על פי המבנה מקלעות ופיה כתרת עגל מעשה בן חצי האמה והמסגרת מרבעית לא עגלות. — Die ideelle Verbindung mit der früheren Erwähnung der Reliefs an den Seitenwänden und Leisten stellt וגם her. Deshalb setzen wir diesen Versteil an die Spitze. כתרת ist etwas Rundes, wie Kranz, Krone. Wir übersetzen Zylinder. Die Höhe von $^1/_2$ Elle lesen wir richtig in v. 35 sowie hier vor וגם. Dabei streichen wir das vorausgehende אמה und weiter vorn באמה als Dubletten. Nach der Berechnung in v. 27 über den Inhalt des Kessels ergibt sich $^1/_2$ Elle als ganz entsprechende Höhe für den Aufsatz. Auch am Kesselwagen von Larnaka findet sich ungefähr dasselbe Verhältnis. פה heißt hier nicht notwendig Mundöffnung, sondern Mundstück. Es war an seiner runden zylindrischen Außenwand (wie das Gestühl von Larnaka) mit Reliefs versehen. Die Figuren sind nicht angegeben. Wahrscheinlich waren es Kranzverzierungen. Die Erwähnung der Leisten zum Schluß ist nicht überflüssig. Der Leser soll auf den Gegensatz zwischen dem zylinderförmigen Aufsatz und den ein Viereck bildenden Leisten an den 4 Wänden des Gestühls achten. Die bei der Rekonstruktion des Verses ausgelassenen Worte ומעלה באמה ופיה, אמה ו מבית ל ו sind Dubletten und Glossen. בן als Gestell für den כיר auch Ex 30, 18; 38, 8.

30 Statt וארבעה[2] lies וארבע (פעם ist Femin.), ferner mit L Compl. פעמתיה. Von הכתפת an BL om alles von v. 30, sowie v. 31 und die ersten 4 Worte von v. 32. Der Grund der Auslassung ist nicht klar. Wahrscheinlich liegt irgend ein Schreiberversehen zugrunde. — Die Beschreibung geht auf den unteren Teil des Fahrstuhls über und faßt hier zwei Dinge zusammen: die Räder

und die Schulterstücke. Die Räder und Achsen werden nur im allgemeinen erwähnt, denn ihre Beschreibung ist in v. 32. 33 wieder aufgenommen. Dagegen werden die Schulterstücke hier schon abgetan. פעם ist Ex 25, 12; 37, 3 der Fuß des Tisches. Es sind die 4 Verlängerungen der Eckpfosten nach unten gemeint, welche an ihrem unteren Ende nach v. 32 eine יד d. i. einen mit einem Ring versehenen Halter trugen, in welchem die Radachse steckte (ähnlich am Kesselwagen von Larnaka). Für פעם und יד bleibt die $^1/_2$ Radhöhe d. i. $^3/_4$ Ellen. Denn die Räder reichten nach v. 32 bis unmittelbar unter den Gestühlkasten. Die פעם genannten Füße bestanden wahrscheinlich nicht aus einer bloßen Pfoste, sondern verbreiterten sich entsprechend den beiden Gestühlwänden, die an der betreffenden Ecke zusammentrafen. Man kann aber פעמות hier auch einfach mit „Ecken" wiedergeben, ja v. 34 setzt dafür geradezu פִּנּוֹת, und v. 32 werden auch nur ידות erwähnt und nicht, wie man erwarten würde, auch פעמות. Dann heißt יד die ganze $^3/_4$ Ellen lange Fortsetzung von der unteren Ecke des Kastens bis zur Radachse. — Mit diesen Füßen oder Ecken hingen die כתפות zusammen. Sie gingen von den Ecken resp. Füßen aus und befanden sich unter dem Kessel. So ist ihre Beschaffenheit gekennzeichnet: Der Kessel wurde oben in den runden Aufsatz eingelassen. Damit sein ganzes Gewicht nicht auf den oberen Teil des Gestühls drücke, war im Innern des Kastens von den 4 unteren Ecken aus gegen die Mitte je eine starke diagonale Leiste gelegt. Die 4 Leisten trafen in der Mitte etwa in halber innerer Höhe des Kastens (entsprechend der Höhe des darauf gesetzten Kessels) zusammen und bildeten einen Vierfuß. Darauf ruhte der Boden des Kessels, also gleichsam auf vier „Schultern". מעבר איש ליות ist nicht zu deuten. In BL fehlt es. Wahrscheinlich stammt es als Dittographie aus dem ursprünglich vor 31 stehenden v. 36 und ist eine Variierung des dortigen כמער איש וליות. Hier ist es zu streichen. **32** BL om die ersten 4 Worte. Statt האופנ״ [2] B *ἐν τοῖς τροχοῖς* = באופ״. Die Räder waren so angebracht, daß die obere Peripherie des Rades unmittelbar an die untere Leiste des Kastens grenzte. Das wird eigens hervorgehoben. Denn auf den meisten Abbildungen von altsemitischen Wagen sitzt der Wagenkorb unmittelbar auf den Achsen, so daß die Außenwand des Wagens von der oberen Radhälfte verdeckt wird. ידות sind die mit einem Ring versehenen Halter, durch welche die Radachse durchgezogen wurde. Stade denkt an gabelförmige Extremitäten,

so daß das Rad nicht außerhalb der Halter, sondern innerhalb dieser Gabel in der Achse steckte. Allein dergleichen Gabeln finden sich auf den alten Abbildungen nicht. Das Rad hatte eine bedeutende Höhe ($1^1/_2$ Ellen). Die alten Wagen zeigen überhaupt auffallend große Räder, die meist an Höhe dem übrigen Wagen gleichkommen. **33** Die technischen Ausdrücke für die Radteile sind hier von den Übersetzungen teilweise mißverstanden worden. Der äußeren Form nach gleichen die Räder gewöhnlichen Wagenrädern, auch ihrer auffallenden Größe nach. Der Unterschied ist nur, daß sie gegossen sind, wie es der Belastung und Standfestigkeit des Gestühls entsprach. Die Anzahl der Speichen an den alten Wagen ist gewöhnlich 6—7. **34** Mit den Orientalen ist besser עַל statt אֶל zu lesen. Die Pluralform כִּתְפֵיהָ ist verdächtig. Beachtenswert ist פִּנּוֹת Ecken, wo v. 30 פְּעָמוֹת steht. Beides hat wohl dieselbe Bedeutung. Der Vers fügt zu v. 30b nichts Neues hinzu. "מִן־הַמֵּכ besagt, daß die Schulterstücke mit den Gestühlen ein Stück bildeten, also mitgegossen oder wenigstens untrennbar waren, wenn auch nachträglich angeschweißt, wie die Leisten in v. 35. **35** Hinter הַמְכוֹנָה [1] ist am besten בֵּן zu ergänzen und dann קוֹמָתוֹ zu lesen. Der Vers wiederholt das v. 31. 32 Gesagte. וְעַל רֹאשׁ "הַמֵּכ ist Dittographie der ähnlichen Phrase zu Anfang des Verses und zu streichen. Denn die יָדוֹת waren nicht oben und die "מִסְגָּר auch noch anderswo als oben angebracht. מְמֻנָּה bedeutet wohl nur die Unzertrennlichkeit der Halter und Leisten vom übrigen Gestell, nicht aber, daß beides mit dem Ganzen aus einem Guß war. Dies ist zwar von den Haltern ohne weiteres anzunehmen, nicht aber von den Leisten. Diese mußten vom Künstler separat behandelt werden, besonders wenn Ziselierung anzunehmen ist. Vor יְדֹתֶיהָ ist wahrscheinlich ein Satz ausgefallen. Der Übergang vom oberen Aufsatz zu den Radhaltern ist zu plötzlich. Auch das Suffix deutet dies an. Denn das Beziehungswort הַמְכוֹנָה am Anfang steht davon zu weit ab. **37** Ben Ascher schreibt לְכֻלָּהֵנָּה (cf. auch Ez 16, 53), Ben Naftali nach Baer לְכֻלָּהֶנָּה. Keines von beiden ist richtig. Lies am besten לְכֹל הֵנָּה oder לְכֻלְּהֵנָּה, beides statt לְכֻלָּנָה (Gen 42, 36). קֶצֶב אֶחָד ist wahrscheinlich aus 6, 25 hereingeraten und hat hier, wo es sich nicht um Schnitzerei handelt, keinen rechten Sinn, daher G om.

V. 34. 35 sind Hinzufügungen zum übrigen Bericht. Sie sind v. 30. 31. 32 parallel und enthalten sachlich nichts Neues. Doch ist v. 35 wegen der dort erhaltenen richtigen Angabe von $^1/_2$ Elle

schätzenswert. Sie stammen aus einer andern alten Beschreibung. R hat sie wohl deshalb hinzugefügt, weil im andern Bericht schon damals v. 30b schwierig und v. 31 verderbt war. Zusätze aus eigener Feder des R sind es deshalb nicht, weil zu seiner Zeit die Gestühle nicht mehr vorhanden waren (cf. II 16, 17). Sta-Schw zerlegen das Ganze v. 27—37 in zwei Parallelberichte. A 27. 31b. 32. 33. 34. 35a; B 28. 29. 30. 31ab (bis מקלעות). 35b (von ידתיה an). Be unterscheidet 34. 35a einerseits und 35b. 30b. 31. 36 andererseits. Doch liegen diesen Versuchen ungerechtfertigte Auffassungen verschiedener Textstellen zugrunde.

Die modernen Rekonstruktionen (Ritgens, Stade, Benzinger, Kittel) haben das Gemeinsame, daß sie die Räderhöhe ($1^1/_2$ Ellen) von der Höhe des Gestells unterscheiden (3 Ellen). Da die meisten die Höhe des Aufsatzes nach v. 31 mit $1^1/_2$ Ellen ansetzen, erreicht der Fahrstuhl die Gesamthöhe von 6 Ellen. — Be (ähnlich Sta) hebt folgendes hervor: Die Wände des Gestühls sind nicht massiv, sondern durchbrochen. שלבים bezeichnet den Rahmen des Kastengefüges, d. i. die horizontalen und vertikalen Randleisten. "מסגר sind die innerhalb dieses Rahmens befindlichen Leisten. Der Aufsatz ist $1^1/_2$ Ellen hoch und zylinderförmig, כתפת sind 4 Stützen, die von den 4 oberen Ecken des Kastens ausgehen und in schiefer Richtung an den obern Rand des zylindrischen Aufsatzes angelehnt sind. Die Mitte dieser 4 Stützen wird jedesmal durch eine horizontale Leiste verbunden. לוחת bezieht sich „auf die Flächen der Leisten und Schulterstücke, vielleicht auch die Außenseite des Zylinders".

Kittel (Studien zur hebr. Archäologie, Leipzig 1908 S. 189ff.) hat diese Rekonstruktion modifiziert. Auch nach ihm sind die Wände des Gestühlkastens nicht massiv, sondern durchbrochen. Sie sind durch Leisten in kleinere durchbrochene Felder, eigentlich leere Rahmen, geteilt. "שלב sind schiefe diagonale Sprossen, die zwischen horizontalen und vertikalen Stäben oder Leisten innerhalb der leeren Rahmen liegen. "מסג sind die horizontalen Rand- und Innenleisten. Die vertikalen Stäbe sind im Text nach Ki überhaupt nicht bezeichnet. Die Löwen, Rinder und Kerube sind nicht auf den Leisten aufgetragen, sondern stehen oberhalb und unterhalb der schiefen Diagonalstäbe und eben deshalb auch oberhalb und unterhalb der horizontalen Innenleisten. In v. 29 wird ממעל ומתחת zum Vorhergehenden gezogen. Dabei vergleicht Ki Fundstücke aus der Zeusgrotte am Ida in Kreta, nämlich an

schiefe Stäbe angegossene Figuren. Die יות sind an den Hälsen der Löwen und Rinder angebracht. Der zylinderförmige Aufsatz ist nur $^1/_2$ Elle hoch. בתפת sind Ausladungen, welche an den 4 oberen Ecken des Kastens hervorragen, analog den 4 Hörnern des Altars und den Tauben an den oberen Ecken des Larnakagestühls. לוחת sind die Flächen der oberen und unteren horizontalen breiten Randleisten des Kastens. — Nach Ki heißt demnach על in v. 29 „oberhalb", in v. 36 unter denselben Umständen „auf", eine Inkonzinnität, die sich wenig empfiehlt. שלב für schiefe Stäbe ist eine sonst nicht belegbare Auffassung. Ferner sind nach Ki die vertikalen Stäbe zwischen den horizontalen Leisten im Innern der Wände gar nicht erwähnt, auch nicht benannt, obwohl nur durch sie die schiefen שלבים ihren Halt bekommen. Das Ganze macht den Eindruck, als sei es deshalb erdacht, um die Motive des Funds von Kreta am salomonischen Fahrstuhl zur Geltung zu bringen.

Das wesentliche Merkmal dieser Auffassungen, die enorme Höhe des ganzen Geräts, scheitert an der aus v. 38 sich ergebenden ungefähren Tiefe des Kessels, dessen Träger das Gestell war. Sie beträgt nicht einmal 1 Elle. Es säße also auf einem 5—6 Ellen hohen Fahrstuhl ein Kessel von nicht ganz einer Elle Tiefe! Den Zweck dieser Monstruosität sieht man wahrlich nicht ein. Dagegen wird alles klar, sobald man die 3 Ellen Höhe mit auf das Rad und den Aufsatz bezieht und diesen nach v. 35 $^1/_2$ Elle hoch annimmt, wie es für den Kessel vollkommen genügt. Die Höhe von 3 Ellen (ca. 165 cm) ist dann nicht übertrieben. Das Gestühl verliert an Gewicht und ist transportierbar. Ob die Fortbewegung nur durch Menschen oder durch Lasttiere besorgt wurde, bleibt zweifelhaft. War der salomonische Altar wirklich nur 2 m hoch, wie Kittel (a. a. O. 241) berechnet, so stimmt dazu die Höhe des Gestells vortrefflich. In den Kesseln wurde nach 2 Chr 4, 6 das Opferfleisch gewaschen (daher die Breite und geringe Tiefe) und dann auf dem Fahrstuhl vom ehernen Meer, wo das nötige Wasser geschöpft wurde, zum Altare gebracht. Daß die großen Geräte wirklich praktischen Zwecken dienten, kann füglich nicht bezweifelt werden. Für eine kostspielige und schwerfällige Symbolik, wie sie Kosters und Kittel annehmen, hat der nüchterne Orientale, dessen Streben immer auf das Nützliche gerichtet ist, keinen Sinn.

38 Die Angabe über die 4 Ellen fehlt in BL. 40 Bat ist 1575,36 l resp. 1454,88 l (cf. zu 5, 2 und v. 27). Die 4 Ellen

können nur der Durchmesser sein. Sie entsprechen der inneren Länge und Breite des Kesselwagens. Die Peripherie des Kessels bildete einen eingeschriebenen Kreis innerhalb des Quadrates, den die oberen Leisten des Kastens ergaben. Wenn man die Dicke der Erzschale des Kessels mit berücksichtigt, ergibt das für einen Zylinder eine Höhe von ca. 43 resp. 40 cm (cf. zu v. 27). Falls sich der Kessel nach unten verjüngte und der Boden ovale Gestalt annahm, muß die Höhe dementsprechend mehr betragen haben. **39** BL lassen die Worte von הבית[1] bis משמאלו exklusive aus (Homoeoteleuton). L läßt auch noch חמש davor aus, um den Sinn zu ebnen. Das Meer stand in jener Richtung, in welcher nach Ez 47, 1 die Tempelquelle abfließt. Demnach ist es südöstlich von der Schwelle des Tempels zu lokalisieren. „Rechts" und „links" kann hier nur S und N bedeuten.. **40** Statt הכירות setzt v. 45 II 25, 14, Jer 52, 18, 2 Chr 4, 11 das richtigere המירות, ebenso G Lat (Leg) und viele Mss des Hebr. Es sind Töpfe zum Kochen des Opferfleisches gemeint. Der Ausdruck faßt deren verschiedene Arten zusammen (1 Sam 2, 14). Die Aufzählung in 40a stimmt genau mit der in 45a. Nun gehört letztere einer andern Quelle an. Hier würde man statt einer trockenen Enumeration auch noch eine nähere Beschreibung oder Bezifferung erwarten. Wir dürfen darum die Behauptung wagen, daß 40a von R der Vollständigkeit halber aus dem Folgenden (45a) hinzugefügt wurde. Er fühlte nach den detaillierten Schilderungen den Mangel einer Erwähnung sonstiger Geräte. Als Abschluß zum ganzen Abschnitt 7, 13—39 paßt 40b sehr gut und gehört darum derselben Quelle an. Demnach sind 40a und 40b literarisch heterogen. Auch die verschiedene Schreibung des Namens Hiram könnte dies nahelegen, aber cf. die einer einzigen Quelle angehörigen Verse 5, 24. 25. — Von 41 an setzt bis v. 47 inkl. eine neue Quelle ein. Die nochmalige Aufzählung aller Geräte können wir dem Autor von 7, 13—39. 40b nicht zumuten. Dann enthält das Folgende einiges Neue, das ein und derselbe Schriftsteller nicht nachgebracht, sondern ins Vorhergehende mit verflochten hätte, nämlich in v. 41 גלות הכת", wodurch die Beschreibung der Säulen erst klar wird, ferner v. 45 נחשת ממרט, dann v. 45b die Notiz in G über die ehernen Säulen, endlich in v. 46 den Bericht über den Ort des Gusses. — V. 41—47 sind auch nicht eigene Konzeption des R. Er hätte keinen Anlaß haben können, eine Wiederaufzählung der Geräte aus Eigenem hinzuzufügen. Andererseits konnte das neue

Plus dieser Verse, sobald er sie anderswo vorfand, ihn veranlassen, ohne Verletzung des quellenhaften Wortlauts das Ganze hierherzusetzen. V. 40b bildete eine treffliche Überleitung. Der eherne Altar, dessen Neufertigung 2 Chr 4, 1 und I 9, 25 konstatiert wird, findet sich weder im Vorhergehenden noch in v. 41—47 erwähnt. Daß die alten Quellen, die v. 13ff. und 41ff. hervortreten, vom Altarbau sprachen, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Tilgung der Notiz ist möglicherweise tendenziös. Der Grund ist schwer zu erraten. Er kann nicht darin liegen, daß „nach dem Priesterkodex der eherne Altar Moses' schon längst vorhanden war und nur hier aufgestellt zu werden brauchte" (Be zu 7, 23). Mit demselben Recht hätte man dann auch die Bemerkung über den goldenen Altar und den Schaubrotetisch, sowie die zehn (!) Leuchter in v. 48. 49 tilgen müssen. Vielleicht ist die Ausmerzung nur eine zufällige und datiert aus späterer Zeit. Nachdem R den ehernen Altar Salomons I 9, 25 und II 16, 15 erwähnt und mit großer Sorgfalt alles sammelt, was auf den Tempel Bezug hat, ist es sehr unwahrscheinlich, daß er eine solche Streichung am alten Erzgußbericht vorgenommen hätte. Noch weniger Veranlassung konnte Rj dazu haben, zumal seine Eingriffe in den Text weder zahlreich noch tiefgehend sind.

Wiederaufzählung der Bronzegeräte. **41** Statt "וגל" הכת ist mit 2 Chr 4, 12 "וְהַגְּלֹת והכ" zu lesen. Es handelt sich um 2 Dinge, die Wülste und die darüber stehenden eigentlichen Knäufe. Cf. zu v. 17. Man kann beide Worte nicht als Ausdrücke für dasselbe Ding (genitiv. explicativ.) einfach identifizieren. Allerdings folgt nur einmal שתים. Man kann es noch einmal setzen. Die einmalige Nennung würde andeuten, daß Wulst und Knauf zusammen ein Ganzes bildeten. גֻּלָּה gegenüber בֶּטֶן in v. 20 für denselben Begriff deutet auf verschiedenen literarischen Ursprung. **42** Von לכסות an liegt eine Dublette aus v. 41 vor. Dabei ist בני aus שני entstanden. Daher G *ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖς στύλοις*. Hier wird die genaue Verteilung der 400 Granatäpfel auf den beiden Säulen angegeben und dadurch v. 18 erläutert. **44** Bei האחד ist analog den andern Gliedern der Aufzählung mit G und 2 Chr 4, 15 der Artikel besser zu streichen. Es liegt eine lose Apposition zum determinierten Substantiv vor. **45** האהל Ktib ist natürlich aufzugeben. T bringt auf Grund desselben die Notiz herein, daß jene Geräte nach dem Muster der in der Stiftshütte vorhandenen gefertigt worden seien. ואת[4] ist zu streichen und כל־הכלים als No-

minativ zu fassen. So wird der Rest des Verses ein Satz. Auch Vulg Syr Ar verstehen ihn so. ממרט ist substantiviert und als Genitiv zu נחשת gestellt. Es handelt sich um poliertes, das ist blankes, glänzendes Erz. Der Ausdruck hat mehr den Wert eines schmückenden Epithetons als eines technischen Terminus. Denn eigentliche Glattheit gilt nur von den reliefloſen Geräten. Die Hindeutung auf besondere Legierung der Bronze, wie korinthisches Erz (T), aurichalcum (Vulg), liegt nicht darin. — Jer 52, 18 zählt alle in v. 45 vorkommenden Geräte in derselben Ordnung (aber mit מְזַמְּרוֹת und כפות versetzt) unter den bronzenen im Jahre 587 auf. Ebenso II 25, 14, wo die Sprenggefäße nur versehentlich fehlen. Dieselbe Aufzählungsordnung findet sich Ex 38, 3. Nur sind dort noch מִזְלָגוֹת und מַחְתּוֹת als eherne Geräte hinzugefügt, ebenso Ex 27, 3. Beide Stellen hängen mit unserm v. 45 sowie mit Jer 52, 18 und II 25, 14 irgendwie zusammen. Allein daraus folgt noch nicht, daß v. 45 eine Fiktion enthält. Man kann nur fragen, welche von diesen Aufzählungen die literarische Vorlage für die andere abgegeben hat. Die Versgruppe 41—47 war schon vor R vorhanden (cf. zu v. 40). Ihr konnte also Jer 52, 18 und II 25, 14 angepaßt werden. Nur die Frage bleibt offen, ob etwa Ex 27, 3; 38, 3 vor I 7, 41 ff. die literarische Priorität hat. — Hinter בית יהוה hat G folgenden Zusatz, und zwar im Nominativ (während das Frühere auch in G im Akkusativ steht): *καὶ οἱ στύλοι τεσσεράκοντα καὶ ὀκτώ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ οἴκου κυρίου.* Dann folgt nochmals: *πάντα τὰ ἔργα τοῦ βασιλέως ἐποίησεν Χειράμ,* und dann der Schluß *χαλκᾶ ἄρδην* (= מאד aus ממרט verderbt). Der Abschnitt unmittelbar vor *χαλκᾶ* ist nur die Wiederholung des schon vor *καὶ οἱ στύλοι* usw. in G Stehenden, welche nur durch den nachträglichen Einschub der Bemerkung über die Säulen veranlaßt wurde. Daß letztere sehr spät ist, beweist der Nominativ im Gegensatz zum übrigen Akkusativ in G. Sie wird aber aus einem hebräischen Exemplar geschöpft sein. So erklärt sich die Verwechslung von Nominativ und Akkusativ am besten. Die Worte *καὶ τοῦ οἴκου κυρίου* sind wahrscheinlich eine Dublette, die aus dem jetzt noch im Hebräischen vorfindlichen בית יהוה (dies lokal statt בבית) erwachsen ist. Dies beweist ebenfalls, daß die ganze Notiz wirklich auf ein hebräisches Original zurückgeht, nämlich: והעמודים ארבעים ושמנה בית המלך. Das Ganze wäre vor נחשת zu rücken. Von andern Säulen im Tempel als den 2 beschriebenen erfahren wir trotz angestrebter Genauigkeit der Schilderung nirgends

etwas. Es handelt sich nur um eine Kolonnade in der Burg. Über die nähere Disposition und Lokalisierung läßt sich nichts sagen. Cf. noch II 11, 8.

46 המלך BL om. Es ist besser zu streichen. Man denkt an Hiram als Subjekt. במעבה G *ἐν τῷ πάχει*, im dicksten, massivsten Erdreich, an einer Stelle, wo es keine Steine, sondern nur Lehm gab. Ebenso T בעובי גרגשתא = in der Dicke der Erdschollen. Bekanntlich ist gerade das Jordantal an Lehm sehr reich. Erdformen für die einzelnen Geräte konnten leicht gewonnen werden. Das war auch der Grund, weshalb man den Guß abseits von Jerusalem betrieb. — Kikkar ha Jarden besagt den Gegensatz zum Gebirge (Gn 19, 17). Das Land um Jericho bis Ṣo'ar gehört dazu (Dt 34, 3). Es wird Efraim, Manasse und Juda (v. 2) gegenübergestellt und heißt auch בקעת ירחו. Auch die Gegend von Sodom und Gomorrha wird dazu gerechnet (Gn 13, 10. 11). Noch im N. T. ist *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* Mt 3, 5 in Gebrauch. Wenigstens der südliche Teil des Jordantals war so benannt, vielleicht bis zum Tiberiassee nach N. — Zu Ṣaretan cf. 4, 12. Hier ist wahrscheinlich צְרֵדָה einzusetzen. Sukkot gibt es zwei: a) Das eine lag nach Jos 13, 27 im Stamme Gad im O-Jordanland hart am Jordan und wird neben Bet ha Ram (Tell er râme) und Bet Nimra (Tell nimrîn), beide jenseits von Jericho, erwähnt, muß also ziemlich tief im S gesucht werden. Dasselbe ist Gn 33, 17 gemeint. b) Das andere liegt weiter im N. Der Name lebt vielleicht in ʿAin es sakût (nach andern saḳût) südöstlich von Besân und südlich von Tell eṣ ṣârem (Ṣaretan?). Jud 8, 5 passiert es Gedeon, der von der Dschalûdkluft kommt, und weiter nach Penuel zieht (v. 8). Auch Hieronymus (zu Gn 33, 17) kennt bei Besan-Skythopolis ein Sukkot. — Für die Erzgießerei Salomons ergeben sich zwei Kombinationen: Zwischen Tell eṣ ṣarem (Ṣaretan?) und ʿAin es sakût im N oder zwischen Ḳarn ṣarṭabe (Ṣereda?) und einem noch nicht identifizierten Sukkot jenseits des Jordan im S. Die zweite Lokalisierung ist vorzuziehen. Die Vorteile des kürzeren Transportes nach Jerusalem mußten maßgebend sein. Vielleicht lag das südliche Sukkot östlich und jenseits Ḳarn ṣarṭabe gegenüber. Das ist die natürlichste Fassung der hiesigen Ortsbestimmung. Unterhalb des Felsens von Ḳarn ṣarṭabe am Ufer des Flusses konnten die Erdformen hergestellt werden. Nun findet sich dort die Furt eḍ ḍâmije, die wieder mit Adam in Jos 3, 16 identisch ist. Man ist also versucht בְּמַעְבַר אָדָם „an der Furt von Adam" zu korrigieren.

Die Korrektur Ṣereda wird auch durch B *Σειρα* (auch Lat Leg) nahegelegt. L hat allerdings *Σαρθαν*, A *Σιαραμ*, das stärker an Tell eṣ ṣarem erinnert.

47 Von וינח bis הכלים liegt eine Dublette zu v. 48 vor. Der Rest gehört hinter v. 45 als Fortsetzung, wobei מרב מאד מאד ans Ende zu rücken ist. G hat den Vers tatsächlich an 45 angeschlossen, fand ihn aber bereits verstellt und mit Dubletten beschwert vor.

Aufzählung der Goldgeräte. **48** Hier spricht wieder eine andere Quelle. Es ist nicht mehr von Hiram die Rede, ja nach v. 14, wo er nur als Erzschmied auftritt, ist es überhaupt zweifelhaft, ob er als Verfertiger der folgenden Geräte gilt. Auch hat Salomon goldene Kultusgegenstände in größerem Maßstab wohl erst in späterer Zeit nach der Ofirfahrt herstellen lassen, während die Arbeiten Hirams vor die Tempelweihe fallen. Übrigens kann es sich bei Tisch und Altar wie Ex 25, 23 und 30, 1 nur um Goldüberzug handeln. Der hebräische Text ist beizubehalten. Es ist kein Grund, hier G zu folgen. Das עשה, welches G hinter אשר[1] voraussetzt (*ἃ ἐποίησεν*) ist aus v. 45 als Dublette hereingeraten. Dann war es allerdings nötig, ויעש zu ändern. Man machte וינח daraus, das sich als Variante am Anfang von v. 47 noch findet. Dieses wurde in manchen Vorlagen wieder in ויקח verderbt und kam so als *καὶ ἔλαβεν* (B) an den Kopf des Verses. L hat es sinnentsprechender in *καὶ ἔδωκεν* verwandelt. Der Gebrauch der Schaubrote war in Israel alt. 1 Sam 21, 7. Daher läßt sich die Existenz eines entsprechenden Tisches für den salomonischen Tempel nicht ableugnen. Auch in Babylonien herrschte dieser Brauch. Die Schaubrote hießen dort akalu, Speise, oder akal mutḳi, süße Speise, wohl in Rücksicht auf die Art der Zubereitung. Sogar akal pânu, Speise des Angesichts, scheint vorzukommen. Auch die Zahl stimmt. Sie wurden zu 12 oder 3 mal 12 aufgelegt. Ursprünglich liegt wohl die naive Idee zugrunde, daß die Gottheit die vorgesetzte Speise irgendwie esse. Daher noch der Ausdruck „Gottesbrot", der auch auf andere Opferarten ausgedehnt wird, Lev 21, 8. 17. 21. 22; 22, 25. Die altheidnische Sitte erhielt im Jahvedienst eine höhere Weihe. 1 Chr 28, 16 spricht von mehreren goldenen Schaubrotetischen. Wenn solche vorhanden waren, fanden sie kaum gleichzeitig Verwendung (cf. 2 Chr 29, 18). Die 10 Tische in 2 Chr 4, 8 dienten wahrscheinlich als Untersatz für die 10 Leuchter. Denn daß diese bei ihrer mäßigen Größe nicht am

Boden standen, ist selbstverständlich. Außerdem ist 1 Chr 28, 16 noch von mehreren silbernen Tischen die Rede, deren Bestimmung unbekannt ist. Jos. A. 8, 3, 7 kennt nur einen Schaubrotetisch. Seine Maße sind unbekannt, wenn es nicht die Ex 25, 23 angegebenen waren.

49 Auch 2 Chr 4, 7 spricht von 10 Leuchtern, sonst wird aber überall nur einer erwähnt: Ex 25, 31 ff.; Lev 24, 1 ff.; 1 Makk 1, 21; 4, 49 ff.; Jos. A. 14, 4, 4 (unter Pompeius); Bell. 5, 5, 5 (unter Herodes); 7, 5, 5 (unter Titus); C. Ap. 1, 22 (Hekataios). Ja Josephus hält auch in der Wiedergabe unserer Stelle A. 8, 3, 7 an einem Leuchter fest, wenngleich er nebenbei bemerkt, daß Salomon *λυχνίας δὲ μυρίας* gefertigt habe. Der Verfasser unseres Verses mußte gewiß Gründe haben, die Zehnzahl zu behaupten. Allein man könnte in Erwägung ziehen, ob nicht „חמש מימין וחמ משמאל aus v. 39 hierher versprengt wurde, worauf man den ursprünglichen Sing. המנרה in den Plural gewandelt hätte. — Die Tür ins Allerheiligste war vermutlich 5 oder nach Ez 41, 3 6 Ellen breit. Rechts und links von der Türe an der Westwand fanden die Leuchter, falls ihrer wirklich 10 waren, keinen entsprechenden Raum. Man wird sie an der N- und S-Seite zu lokalisieren haben. Der Schaubrotetisch hatte seinen Platz an der N-Wand (Ex 26, 35). Irgend eine Beleuchtung war in dem halbdunklen Hekal gewiß erwünscht. Die Leuchter brauchten nicht aus massivem Gold zu sein; es genügt, wie beim Altar und Tisch an Goldüberzug zu denken. סגור bedeutet hier allgemein lauteres Gold (cf. S. 137). Wahrscheinlich ist letzteres Adjektiv hier und v. 50a nur der Variation halber beigefügt. Das Zubehör der Leuchter in 49b enthielt sicherlich dieselbe Goldqualität, obwohl סגור dort fehlt. הפרח ist genereller Sing. und bedeutet die mandelförmigen geöffneten Knospen (Ex 25, 33), welche auf einem darunter befindlichen Knauf saßen und sich je 3 auf einem Leuchterarm fanden. Auffallend ist ihre Erwähnung neben dem Leuchter; sie werden wohl nur wegen der besonders kunstvollen Arbeit eigens hervorgehoben.

50 Zwei der hier aufgezählten Geräte hängen noch mit dem Leuchter zusammen, nämlich die Messer und die מַחְתּוֹת d. i. irgend welche Instrumente oder Pfannen zum Behandeln der Ölflammen (von חתה aus dem Feuer scharren). In Ex 25, 38 und 37, 23 folgen sie unmittelbar hinter den Scheren (hier v. 49). Das Übrige sind eigentliche Gefäße und fehlen in jenen Versen des

Exodus. Sie dienten besonders zu Libationen und gehörten zur Ausstattung des Schaubrotetisches (Ex 25, 29). — Zu vergleichen ist auch die Aufzählung in II 25, 14. 15. Noch bis 587 waren diese Geräte wenigstens teilweise aus Gold. Auch Jer 52, 19 werden alle in unserem Verse genannten Gegenstände unter solchen erwähnt, von denen mindestens eine Anzahl aus Gold hergestellt war. Die Messer rangieren Jer 52, 18 und II 25, 14 nur unter der Bronze. Auch die Anordnung ist in Jer 52, 19 und II 25, 14. 15. eine andere als hier. Ferner sind in Jer noch andere Objekte aufgezählt, die hier fehlen (II 25, 15 ist verstümmelt). Demnach hängt v. 50 und daher auch v. 48. 49 von Jeremias nicht ab. Der Gebrauch von הבית הפנימי sowie von הדביר in v. 49 und להיכל hier läßt auf Verwandtschaft von 48—50 mit dem Baubericht schließen. Zwar kommt auch Ez 41, 17 בית הפנימי für Debir vor, aber היכל heißt dort der ganze Tempel (41, 1. 15). Dies spricht gegen die Abhängigkeit von Ezechiel. Allerdings handelt bereits der Baubericht 6, 20b vom goldenen Altar. Aber gerade die Wiedererwähnung desselben in v. 48 entspricht der Tendenz des Bauberichts, die Goldarbeiten am Tempel recht zu betonen (6, 20b. 21. 30. 32. 35). — Eine Abhängigkeit von Exodus 25, 38 und 37, 23 kann nicht behauptet werden. Abgesehen von den gegen Ex verstoßenden 10 Leuchtern werden hier mehr Geräte aufgezählt als dort. Man könnte zwar dieses Plus mit Stade (Z A T W 3, 167 ff.) als spätere Füllung hinstellen. Allein wenn v. 48—50 von Exodus abhängig wäre, so würden hier entsprechend Ex 25, 29 bei Nennung des Schaubrotetisches verschiedene Arten von Gefäßen mit erwähnt worden sein. Allerdings folgen Ex 25, 38 und 37, 23 die מַחְתֹּת unmittelbar hinter מְלָקְחַיִם, ähnlich wie hier v. 49. 50 mittelbar, doch das mag Zufall sein oder mit der technischen Kultsprache zusammenhängen. Diese Übereinstimmung ist zu gering, als daß man eine Abhängigkeit zwischen Exodus und unsern Versen behaupten könnte. — Die Goldgeräte im Tempel werden auch durch II 12, 14 indirekt bestätigt. — Von 50b ist ursprünglich: והפתות לדלתות הבית הפנימי ולהיכל זהב. Zunächst ist „לקדש הק" Zusatz, der aber bereits von R oder Rj hinzugefügt sein kann (wie 6, 16). לדלתי erweist sich schon äußerlich als heterogen und bildet wohl mit dem folgenden הבית nur eine Dittographie. An massiv goldene Angeln ist natürlich nicht zu denken, sondern nur an eine Art Vergoldung oder Goldmischung: es ist also von Gold in demselben Sinne wie v. 48. 49 die Rede.

51 Wenn wir den hebräischen Text belassen wie er liegt, ist Zaḳef ḳaṭon über הכלים auf הזהב zurück zu versetzen. Es ist dann von 2 Dingen die Rede: Erstlich werden die Weihegeschenke Davids in den Tempel gebracht (G fügt noch solche von Salomon hinzu) und dabei bemerkt, daß sie aus Gold und Silber bestanden. Cf. 2 Sam 8, 10—12, wo auch von bronzenen Geräten die Rede ist. Über die dort v. 7 erwähnten goldenen Schilde Hadad'ezers cf. zu 14, 26. Ferner werden in den Schatzkammern des Tempels, d. i. in den Nebengebäuden, הכלים untergebracht, die wohlbekannten (Artikel!), im Vorhergehenden beschriebenen und aufgezählten Gegenstände. Allein diese gehören eben nicht in die Schatzkammern, sondern in den Vorhof und den Hekal, somit enthielte der Schluß des Verses eine Ungereimtheit. Wahrscheinlich ist ויתן späterer Zusatz eines Diaskeuasten, der etwas über die Unterbringung der beschriebenen Geräte in den Text bringen wollte. Ursprünglich war nur von den Objekten die Rede, welche David als Anathemata Jahve geweiht hatte. Der Artikel steht dabei generell wie beim Gold und Silber. Zu ויבא gehört als Zielbebestimmung באצרות. während nach ersterer Auffassung eine solche fehlt, weil ויתן dieselbe an sich reißt. So stimmt der Vers genau mit 2 Sam 8, 10—12, wo als Weihegeschenke Davids goldene, silberne und bronzene Geräte aufgezählt werden, andererseits aber auch unverarbeitetes Gold und Silber (aber keine Bronze). Bei dieser Aufzählung muß das Zaḳef ḳaṭon die masoretische Stellung behalten. — In v. 51 ist dann nicht von den v. 48—50 oder noch früher genannten Geräten die Rede. Es ist eine redaktionelle Schlußformel zum ganzen Kapitel. Eigentlich schließt schon 51a das Ganze ab. ותשלם verrät die späte Sprachweise. Cf. dagegen ותתם in v. 22, כָּלָה in 6, 38, auch וַיְכַל 7, 40b.

Literarkritisches zu Kap. VI und VII. Der Tempelbaubericht umfaßt zunächst Kap. 6. Dabei ist 6, 1a Einleitung des R. Vielleicht stammt auch 6, 1b von ihm (cf. dort). Aus dem Folgenden hebt sich 11—13 als selbständiges Stück ab. Es ist von deuteronomischen Phrasen durchsetzt und läßt sich in den alten Baubericht nicht eingliedern. Driver (Einleitung S. 206) konstatiert auch Berührungen mit dem sogenannten Priesterkodex, die aber zufällig sein können. Man teilt das Stück am besten R zu. Schon die Berufung auf eine David gegebene Verheißung wie 2, 4; 5, 19; 8, 15 ff. legt dies nahe. Höchstens könnte noch Rj als Autor in Betracht kommen. Die Verse fehlen in G. Weshalb,

läßt sich nicht konstatieren. — Durch eine gehörige Disposition der Verse läßt sich der ganze Tempelbaubericht als einheitlich auffassen. Vom logischen Standpunkt ergibt sich so eine passende Ordnung. Cf. Kommentar. Die Möglichkeit einer Verstellung der Verse ist von vornherein zuzugeben. Auch sonst sind ja manche Partien der Salomongeschichte in arger Unordnung, so 5, 1—8, ferner die einzelnen Notizen in Kap. 9 und 10, dann manche Abschnitte in G, sogar die sekundären Teile 2, 35 a ff. und 2, 46 a ff. Auch in Kap. 4 ist nicht alles in ursprünglicher Ordnung erhalten. Gerade der fragmentarische Charakter von Kap. 4 beweist, daß über manche Teile der Salomongeschichte eine Katastrophe hereingebrochen ist. — Andererseits macht die von uns vorgeschlagene Ordnung im allgemeinen durchaus den Eindruck der Natürlichkeit und Ursprünglichkeit, ja sie wird teilweise durch den Text bestätigt. So folgten v. 17 und 20 einander einmal unmittelbar. Das beweist לפני am Ende von v. 17, hinter dem noch הדביר zu ergänzen ist, wie die Dittographie am Anfang von v. 20 lehrt. Dann muß man aber v. 19 vor v. 17 stellen. Denn v. 19 wird das artikellose דביר zum erstenmal eingeführt und als Hauptsache an die Spitze gestellt. V. 3. 4 schließen sich ganz natürlich an v. 20 an. Darauf muß v. 9 folgen, wo von der Fertigstellung der Mauern und von der Eindachung die Rede ist, sodann v. 15. 16, welche die Innenverkleidung der Wände erzählen. Beide Verse sind inhaltlich nicht parallel und darum keine Dubletten, trotzdem sie beide mit ויבן beginnen. V. 18 ist durch seine Anknüpfung mit Waw die sinngemäße Konsequenz von v. 16. Logisch folgt dann v. 29, darauf der Bericht über die Vergoldung v. 21, 20 b und 21 Schluß. Sodann wird v. 22 a die Vergoldung auf das ganze Haus ausgedehnt, worauf v. 30 noch eigens vom Fußboden handelt. Darüber, daß der Vergoldungsbericht ein Teil der Tempelbaubeschreibung ist, cf. Kommentar S. 138. Darauf deuten die Ausdrücke מפנימה respektive לפנימה, die für das Debir in v. 18. 19. 21. 27. 29. 30 durchaus charakteristisch sind. Es wäre eine billige Ausflucht, sie für spätere Einsätze erklären zu wollen. Ezechiel gebraucht פנימי sehr inkonsequent (cf. S. 135 zu v. 29 Schluß). Unter seinem Einfluß konnte der konsequente Gebrauch ausschließlich fürs Debir nicht aufkommen, sondern umgekehrt; die Terminologie Ezechiels stellt diesbezüglich ein Stadium der Degenerierung dar. Auch verlören durch Tilgung jener Ausdrücke die vv. 18. 19 an Genauigkeit der Ortsbestimmung, ja v. 18 würde sogar mit v. 15

in Konflikt geraten. In v. 29. 30 läßt sich das Wort לפנימה als Gegensatz zu לחיצון überhaupt nicht tilgen. Hinter v. 30 fügt man am besten, nachdem einmal von den Goldarbeiten im Innern und von der Fertigung des Räucheraltars die Rede war, die Beschreibung der Kerube v. 23—28 ein, die sich sonst ins Ganze nicht gut eingliedern ließe und doch dazu gehört. Wird in v. 20b vom goldenen Altar gehandelt, so erwartet man um so mehr, etwas über die Ausstattung des Debirs zu erfahren. Beachte הבית הפנימי v. 27, das zur sonstigen Terminologie des Kapitels stimmt. V. 31—35 bilden auch im jetzigen hebräischen Text ein kontinuierliches Ganzes. Sie reihen sich natürlich an v. 30 (resp. 23—28). Nachdem der frühere Vergoldungsbericht sich als ursprünglich erwiesen, muß man auch v. 32. 35 beibehalten, schon wegen der Urwüchsigkeit der technischen Ausdrücke, die darin vorkommen. Hierauf folgt als eigener Abschnitt v. 5. 6. 8. 10. Wegen 10b (korrigiert) läßt er sich erst nach dem auf den Tempel bezüglichen Holzverkleidungsbericht einfügen, also frühestens hinter v. 18, respektive nach der Reliefarbeit v. 29. Doch ist es gewiß logischer, die vier Verse erst hinter v. 35 zu setzen, wo die Innenausstattung und überhaupt die Arbeit am eigentlichen Tempel vollendet ist. Daran schließt sich logisch v. 36. Sodann kann man mangels besserer Unterbringung das späte Stück v. 11—13 folgen lassen und darauf den zusammenfassenden Abschluß v. 14. Es wäre nun müßig, für v. 7 eine eigene Quelle anzusetzen, zumal die Notiz über die Meißel und Beile auf Wahrheit beruht. (Cf. Kommentar.) Auch in der Siloainschrift wird dem גרזן sowie der Akustik eine wohlwollende Erwähnung gewidmet. Die Datierungen in v. 37. 38 schließen das Ganze sehr passend ab.

Die Aufzählung der goldenen Geräte 7, 48—50 gehört derselben Quelle an. Das lehrt in v. 50 die Phrase הבית הפנימי sowie היכל im Sinne des Vorderraums (bei Ezechiel heißt der ganze Tempel so). Auch stimmt die starke Betonung des Goldes zu 6, 20. 21 usw. Der goldene Altar wird 7, 48, obwohl 6, 20b schon vorkommend, der Übersicht halber nochmals genannt, die Kerube dagegen nicht, weil man sie unter הכלים nicht mitverstehen kann. Vielleicht war der Altar chronologisch das erste Gerät, das mit dem Tempel gleichzeitig fertig wurde, und deshalb kommt er schon 6, 20b zu Ehren. In der ursprünglichen Quelle schloß sich an 6, 38 wahrscheinlich 7, 48—50, dann folgte der (jetzt erweiterte) Tempelweihbericht in Kap. 8 und endlich 7, 1—12.

Der Bericht über die Profanbauten 7, 1—12 gehört mit dem Vorhergehenden derselben Quelle an. Der allgemeine Charakter stimmt dazu. V. 8. 9. 12 enthalten direkte Beziehungen auf den „inneren" Vorhof des Tempels in 6, 36. Von ihm wird v. 8 der Palasthof als „der andere" unterschieden. V. 1 ist von R überarbeitet. Die Zahl 13 ist quellenhaft. V. 2—5 ist eine geradezu klassische Beschreibung. Eben deshalb fällt es auf, daß der Autor die übrigen Bauten so summarisch abtut. Ganz unwahrscheinlich ist die gewöhnliche Ausflucht, er habe jene Räume nie betreten. Vielleicht wurde gerade dieser Teil der Beschreibung später lädiert. R fand den Bericht verstümmelt und hielt es am Anfang des Exils nicht mehr für nötig, sich über jene von den Chaldäern zerstörten und von den früheren Königen durch Adaptierungen usw. veränderten Gebäude weiter zu verbreiten.

Die Aufzählung der ehernen Geräte 7, 41—47 ist von dem Vorhergehenden 7, 13—40 literarisch ganz zu trennen. Der Abschnitt enthält einige neue Notizen. Ein und derselbe Schriftsteller hätte sie schon im Vorhergehenden verarbeitet. Auch hätte er darauf verzichtet, nach den früheren detaillierten Beschreibungen eine unnötige Aufzählung des Ganzen folgen zu lassen. Letzterer Grund spricht auch gegen die Provenienz von R. Er hat die Verse nur wegen der neuen Bemerkungen angehängt und respektierte trotz der wenig effektvollen Wiederholung der schon bekannten Geräte den Wortlaut der alten Quelle. Zum folgenden 7, 48—50 kann man sie nicht ziehen. Denn das Subjekt ist in beiden verschieden. Ein und derselbe Autor hätte die Geräte sämtlich (wie v. 48) Salomon zugewiesen oder neben Hiram auch den Goldarbeiter für v. 48 ff. genannt. Auch weist v. 41—47 mehrfache Beziehungen zu Jeremias und Exodus auf, die in v. 48—50 noch fehlen (cf. Näheres zu v. 40. 45. 50).

Der Erzgußbericht 7, 13—40 bildet ein kontinuierliches Ganzes und hängt ideell von v. 13. 14 ab. Die Beziehung auf Ex 31, 3 in v. 14 ist vielleicht späterer Einschub (cf. zu v. 14), den man im Kontext gut entbehren kann. — Die Säulenbeschreibung v. 15—22 stammt gewiß aus einer Quelle vor R. Letzterer hat die Säulen noch selbst gesehen und hätte das Verhältnis des Netzes zum Wulst und Kapitäl (7, 41) genauer präzisiert und sich auch über die Anbringung der Granatäpfel (Jer 52, 23) mitten in der Beschreibung deutlicher geäußert. Um den Wortlaut der alten Quelle nicht zu verletzen, gab er zunächst die

Schilderung, wie er sie fand, und fügte in 7, 41 noch eine Erläuterung aus einem andern Schriftstück bei. Der Autor von 15—22 hat die Säulen natürlich ebenfalls aus eigener Anschauung gekannt, beschreibt aber noch sehr unbeholfen. Ein Eingreifen des R läßt sich nicht konstatieren. Wahrscheinlich war der Text zur Zeit des R noch von Hypertrophien frei. — Die Beschreibung der Gestühle v. 27—39 (cf. die Anordnung im Kommentar) stammt gewiß aus alter Zeit. Denn diese Geräte sind ca. 732 von Ahaz zerstört worden (II 16, 17). Spätestens damals ist die Schilderung derselben entstanden. Sie war schon zur Zeit des R durch Zusätze und Änderungen verderbt. Daher sah sich R genötigt, aus einer andern Quelle die v. 34. 35 einzusetzen, wobei v. 34 als Erklärung zu v. 30c und v. 35 zu v. 31. 32 gehört. Auch der Ausdruck פִּנּוֹת v. 34 gegenüber פֵּעָמוֹת v. 30 deutet auf anderweitige Provenienz. — Das Meer v. 23—26 war bis auf die Rinder (II 16, 17) zur Zeit des R noch vorhanden. Nachdem aber die übrigen Abschnitte auf eine ältere Quelle zurückgehen, sind wir berechtigt, ihr auch diese vier Verse zuzuteilen. — Nur v. 40a erweist sich als Hinzufügung des R. Er ist aus 45a der Vollständigkeit halber vor den ursprünglichen v. 40b gesetzt. Bei der Genauigkeit der vorhergehenden Schilderungen würde 40a durch seinen summarischen Charakter auffallen. Derselbe Schriftsteller hätte sich auch über diese kleineren Geräte etwas verbreitet. Vielleicht fand über sie R in der lädierten Quelle nichts Näheres vor.

Verhältnis des Erzgußberichtes zum Baubericht. Beide entstammen verschiedenen Schriftstellern. Denn: a) Es wäre sehr auffallend, wenn ein und derselbe Autor, der die Bronzearbeiten so genau darlegt und uns dabei mit dem Nationale des Künstlers bekannt macht, über den Goldschmied schweigen und seine Leistungen nur so summarisch abtun würde, wie es im Baubericht der Fall ist, zumal Verse wie 6, 20b. 21 ff. und 7, 48 ff. bei ihrer häufigen Betonung des Goldes zeigen, daß sich der Schriftsteller für die Goldarbeiten lebhaft interessierte. R fand in der Bauberichtsquelle über den Namen des Künstlers usw. gewiß keine Details vor. Er wäre so konsequent gewesen, uns dieselben wie bei den Bronzearbeiten mitzuteilen. b) Die Sprache des Bauberichts ist altertümlicher. קלע einschneiden 6, 29. 32. 35 kommt sonst im ganzen A. T. nicht vor. 7, 36 ist es durch das gewöhnliche פתח ersetzt, obwohl 7, 31 noch מִקְלָעוֹת vorkommt, das den Schreiber an den Stamm קלע, wäre er noch gebräuchlich gewesen,

hätte nahmen müssen. Verba veralten schneller und leichter als Substantiva. Zur Zeit des Erzgußberichts war קלע schon veraltet, מקלעות dagegen nicht. In einer früheren Periode, da der Baubericht entstand, war dagegen קלע noch lebendig. Man kann nicht zu der Ausflucht greifen, daß מקלעות 7, 31 eine andere Arbeit bezeichne als פתח 7, 36. Denn 6, 29 hat ein jüngerer Glossator מקלעות durch das geläufigere פתוחים erklärt. Der Erzgußbericht ist also jünger als der Baubericht.

Die größere Zeitdistanz von der salomonischen Periode zeigt sich im Erzgußbericht besonders 7, 21, wo von der Benennung der beiden Säulen die Rede ist. Diese populäre Auffassung konnte sich erst dann bilden, als man vergessen hatte, daß die zwei auf den Säulen eingravierten Worte einen Segenswunsch bedeuteten. Der Erzgußbericht kann spätestens um 732 entstanden sein, bevor die Gestühle vernichtet wurden, eventuell einige Jahre darauf, wobei aber die Beschreibung dieser Geräte nur nach der Erinnerung von Augenzeugen hätte fixiert werden können. Mit dem Baubericht muß man höher hinaufgehen, etwa auf 800. Damals restaurierte Joas den Tempel (II 12, 5ff.). Dies wäre ein willkommener Anlaß gewesen, nochmals im Interesse der Nachwelt zu konstatieren, was Salomon am Tempel getan, nachdem die salomonische Arbeit durch Joas' gründliche Restaurierung teilweise unkenntlich gemacht worden. Die Datierung 6, 37. 38 mochte in der Tradition fortleben oder man fand sie auf einer Bauinschrift Salomons. Das übrige ist ohnehin nicht so sehr Erzählung als vielmehr Beschreibung des Vorhandenen. Die summarische Kürze bei Behandlung der Profanbauten wäre dann aus dem damals erhöhten Interesse für den Tempel erklärlich. Die Betonung des salomonischen Goldschmucks nähme sich in jener Zeit geradezu tendenziös aus, wenn wir bedenken, wie der Tempel und seine Kasse damals heruntergekommen waren, so daß man Geld sogar von den Tempelbesuchern eintreiben mußte. Es floß aber nicht so reichlich, daß man auch goldene und silberne Geräte dafür hätte fertigen können (II 12, 14. Beachte dort das erste "בית יה", das genau wie 7, 40. 51 steht). Der Hinweis auf Salomons Leistungen sollte das Volk zu größeren Spenden veranlassen, nachdem der König nicht imstande war, alle Ausgaben allein zu tragen. — Man kann aber dem Baubericht auch noch ein höheres Alter geben. Salomon war ein ruhmliebender König, und es wäre sonderbar, wenn er seine Bauten nicht inschriftlich oder literarisch

verewigt hätte. Wir könnten also im Autor von 6, 2ff.; 7, 1—12. 48—50 sogar einen Zeitgenossen Salomons erblicken. Daß die Profanbauten (abgesehen vom Libanonwaldhaus) so spärlich behandelt werden, käme, wie gesagt, auf Rechnung einer späteren Lädierung der Quelle in 7, 6—8. Jedenfalls lebte der Schriftsteller in einer sprachlich noch nicht sehr versierten Literaturperiode. Er kämpft öfter mit dem Ausdruck. Z. B. gebraucht er צלע in vier verschiedenen Bedeutungen (Seiten-Stockwerk, Brett, Türblatt, Architrav. Cf. zu 6, 5 und 7, 3). Ähnlich heißt סבן 7, 7 vertäfeln (dafür 6, 15 צפה, 6, 10 אחז), dagegen 6, 9 und 7, 3 eindecken. Sodann wird היכל in einer sonst einzig dastehenden Weise auf den Haupt- oder Vorderraum des Tempels restringiert. In 7, 21 kann man zweifeln, ob ההיכל nach 6, 3 noch den Vorderraum bezeichnet, oder nach dem späteren Sprachgebrauch bereits allgemein Tempel heißt. Zu letzterem würde das hinter 7, 12 versprengte, ursprünglich (wie in G) zu 7, 15 gehörige לאלם הבית stimmen. — Schließlich bleibt noch zu erwägen, ob nicht der ganze Baubericht oder wenigstens die Beschreibung des Tempels 6, 2ff. einer eigentlichen Bauinschrift Salomons entstammt. So würde sich der Umstand erklären, daß der Name Salomon darin selten vorkommt. Die Inschrift redete (wie Mesainschr.) in der ersten Person. Ein Schriftsteller (vor R) hätte den Wortlaut in die dritte Person übertragen und „Salomon" der Variation halber nur manchmal eingefügt (v. 2. 7. 14. 21). — 7, 51 ist der Abschluß der beiden Kapitel und stammt von R. Cf. S. 199.

G stellt in Kap. 6 v. 31. 32a aus Kap. 5 hinter 6, 1 und schließt daran die Schlußdatierung 6, 37. 38. Die Ordnung des Hebräischen ist vorzuziehen (cf. 6, 1). V. 11—13 fehlen in G, auch v. 14 ist mitgerissen worden, wurde aber nachträglich hinter v. 3 unpassend nachgetragen. V. 18 fiel ganz aus. Daß G mit dieser Auslassung im Unrecht ist, erhellt aus dem in v. 18 statuierten Unterschied zwischen den Dielen im Debir und im Hekal. Zu v. 21. 20b. 22a bietet G einen kürzeren Text, der aber eine Handhabe zur Wiederherstellung des Ursprünglichen gewährt. V. 22b ist im Hebr. mit G überhaupt zu streichen. Von v. 31—33 liegt in G eine Auslassung (Homoeoteleuton) vor. Cf. zu v. 32 (S. 143). Dagegen ist 34—36 vorhanden. Alles in allem ist der hebräische Text viel besser. Schon die griechische Übertragung an sich ist sehr mangelhaft und oft unverständlich. Daß infolgedessen in G zahlreiche Abschreiber „verbessernd" nachhalfen und damit noch

größere Verwirrung schufen, ist begreiflich. Jeder besonnene Kritiker wird G nur mit größter Vorsicht zu einer Beurteilung des hebräischen Textes heranziehen dürfen.

In Kap. 7 stellt G v. 1—12a ans Ende hinter Hebr v. 51, wohl im Bestreben, das auf den Tempel Bezügliche zusammenzuziehen. Allein die Ordnung im Hebr. ist die ursprüngliche (nicht der Quellen, aber des Redaktors des Buches), schon deshalb, weil sie schwieriger ist und darum durch nachträgliche Umstellung nicht so leicht erklärt werden kann wie die leichtere Disposition in G. Ferner soll 7, 48 -50 nebst dem Schluß (v. 51) nach der Absicht des R den Übergang zum Tempelweihbericht bilden. Es werden die eigentlichen bei der Tempelweihe sofort praktisch zu verwendenden Kultusgeräte absichtlich ans Ende der ganzen Beschreibung in Kap. 6 und 7 gerückt. Der Tempelweihbericht muß demnach unmittelbar folgen und nicht die Beschreibung der Profanbauten 7, 1—12a störend dazwischentreten. Das fühlte der Rezensent in G. Darum hat er 7, 1 geteilt. 1a setzt er hinter Hebr 51, 1b hingegen an den Schluß von 7, 2—12a vor 8, 1, um ein auf 8, 1ff. vorbereitendes Resumé zu erzielen. Allein so wird der absurde Anschein erweckt, als sei der Tempel erst nach Vollendung des Palastbaus eingeweiht worden. Diese Idee wird dann G 8, 1 weiter ausgesponnen. Cf. zu 8, 1. 2 und 9, 1. V. 7, 12b fehlt in G (cf. S. 150 und 169).

Kap. VIII. Die Tempelweihe.

1 Damals versammelte Salomon die Ältesten Israels und alle Stammhäupter, die Familienfürsten der Israeliten, beim König Salomon in Jerusalem, um die Bundeslade Jahves von der Stadt Davids — d. i. Sion — hinaufzubringen. 2 So versammelten sich denn beim König Salomon alle Männer Israels im Monde Etanim, am [Laubhütten]feste, d. i. der siebente Monat. 3 Es kamen alle Ältesten Israels herzu, und die Priester hoben die Lade 4 und brachten die Lade Jahves und das Offenbarungszelt samt allen heiligen Geräten, die sich im Zelte befanden, hinauf. Es trugen sie nämlich die Priester und die Leviten hinauf. 5 Dabei opferten der König Salomon und mit ihm die ganze Gemeinde Israels, die sich bei ihm vor der Lade eingefunden hatten, so viele Schafe und Rinder, daß man sie weder zählen noch berechnen konnte. 6 Sodann brachten die Priester die Bundeslade Jahves an ihren Platz in den Hinterraum des Tempels, ins Allerheiligste, unter die Flügel der Kerube.

7 Die Kerube hielten nämlich [die] Flügel über der Stelle der Lade ausgebreitet, und so bedeckten die Kerube die Lade und ihre Stangen von oben her. 8 Die Stangen aber waren so lang, daß die Spitzen der Stangen zwar vom Heiligen [unmittelbar] vor dem Hinterraum sichtbar waren, doch weiter draußen konnte man sie nicht sehen. Sie sind bis auf den heutigen Tag dort geblieben. 9 In der Lade war nichts als die beiden steinernen Tafeln, welche Moses am Horeb hineingetan hatte, [d. i. die Tafeln des Bundes,] welchen Jahve mit den Israeliten bei ihrem Auszug aus dem Ägypterland geschlossen hatte. 10 Als nun die Priester aus dem Heiligtum herauskamen, da erfüllte die Wolke den Tempel Jahves, 11 so daß die Priester ob der Wolke nicht imstande waren, ihren Dienst anzutreten. Denn die Herrlichkeit Jahves hatte den Tempel Jahves erfüllt. 12 Damals sprach Salomon:

[Die Sonne erschuf am Himmel] Jahve,
[Er selbst] beschloß, im Dunkel zu wohnen. - -
13 Zu bauen wagt' ich ein Haus Dir [zur] Ruhe,
[Die Statt] Deines Weilens, ein ewiges Heim!

[Das steht bekanntlich im Buch der Lieder]. 14 Nun wandte sich der König um, begrüßte die ganze Gemeinde Israels, während die ganze Gemeinde Israels dastand, 15 und sprach: Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, der nun in der Tat das Versprechen erfüllt hat, das er mündlich meinem Vater David mit den Worten gegeben: 16 Seitdem ich mein Volk Israel aus Ägypten führte, habe ich aus keinem Stamme Israels eine Stadt dazu erwählt, daß man einen Tempel baue, daß mein Name dort hafte. Dagegen habe ich David auserlesen, damit er über mein Volk Israel gesetzt sein sollte. 17 Und während sich mein Vater David mit dem Gedanken trug, einen Tempel dem Namen Jahves, des Gottes Israels, zu errichten, 18 sprach Jahve zu meinem Vater David: Was den Entschluß anlangt, den du gefaßt hast, einen Tempel meinem Namen zu errichten, so hast du an diesem Entschlusse wohlgetan. 19 Allein nicht du sollst den Tempel bauen, sondern dein Sohn, der aus deinen Lenden hervorgegangen, der soll den Tempel meinem Namen erbauen. 20 So hat denn Jahve das gegebene Versprechen erfüllt: Ich bin an meines Vaters Stelle getreten, habe den Thron Israels bestiegen, so wie es Jahve verheißen, und habe den Tempel dem Namen Jahves, des Gottes Israels erbaut. 21 Auch habe ich darin eine Stätte der Lade bereitet, in der der Bund Jahves ruht, den er mit unseren Vätern geschlossen hat, als er sie aus dem Ägypterland führte. — 22 Sodann stellte sich Salomon vor den Altar Jahves angesichts der ganzen

Gemeinde Israels und breitete seine Hände gegen Himmel 23 und sprach: Jahve, du Gott Israels, dir ist kein Gott gleich, weder im Himmel droben noch unten auf der Erde, der du den Bund und die Huld deinen Knechten bewahrest, die vor dir von ganzem Herzen wandeln, 24 der du deinem Knechte, meinem Vater David, das Versprechen gehalten, das du ihm gegeben, indem du es mündlich verheißen und tatsächlich ausgeführt hast, wie es heute der Fall ist. 25 Nun denn, Jahve, du Gott Israels, halte [des weiteren] deinem Knechte, meinem Vater David, was du ihm mit den Worten verheißen: Es soll dir vor mir nie an einem Manne fehlen, der auf dem Throne Israels sitzt, wofern nur deine Nachkommen auf ihr Verhalten acht haben, daß sie nämlich so vor mir wandeln, wie du vor mir gewandelt bist. 26 Nun denn, o Gott Israels, möge deine Verheißung wahr werden, die du deinem Knechte, meinem Vater David, gegeben. — 27 Sollte etwa wirklich Gott auf Erden wohnen? In der Tat, der Himmel und die höchsten Himmel können dich ja nicht fassen, geschweige denn dieser Tempel, den ich erbaut. 28 So mögest du denn zu der Bitte und dem Flehen deines Knechtes dich hinwenden, o Jahve, mein Gott, indem du auf den Ruf und das Gebet hörest, welches dein Knecht heute vor dir verrichtet. 29 Auf daß deine Augen offen stehen über diesem Hause bei Tag und bei Nacht, über der Stätte, von der du verheißen hast: Mein Name soll dort weilen, auf daß du das Gebet hörest, welches dein Knecht nach dieser Stätte hin verrichten wird. 30 Und du mögest auf das Flehen deines Knechtes und deines Volkes Israel achten, mit dem sie nach dieser Stätte hin beten werden, und du wollest es anhören (an der Stätte, da du thronest, im Himmel), und wenn du es hörest, Verzeihung gewähren. — 31 Wenn sich jemand wider seinen Nächsten versündigt und man legt ihm eine Selbstverwünschung auf, um ihn so zum Reinigungseid zu veranlassen, und er läßt sich [zu dieser] Selbstverwünschung vor deinem Altare in diesem Tempel herbei, 32 so mögest du es (im Himmel) hören und eingreifen, und mögest deine Knechte richten, indem du den Schuldigen dadurch verurteilst, daß du sein Tun auf sein Haupt zurückfallen lässest, den Unschuldigen aber freigibst, indem du ihm nach seiner Unschuld vergiltst. 33 Wenn dein Volk Israel von einem Feinde geschlagen wird, weil sie sich gegen dich versündigt haben, und sie bekehren sich dann zu dir, bekennen deinen Namen und richten Gebet und Flehen an dich in deinem Hause, 34 so mögest du es (im Himmel) hören und die Sünde deines Volkes Israel vergeben und sie ins Land zurückbringen, das du ihren Vätern

geschenkt. 35 Wenn der Himmel verschlossen ist, so daß kein Regen fällt, weil sie sich an dir versündigen, und sie beten dann nach dieser Stätte hin und bekennen deinen Namen und bekehren sich von ihrer Sünde, da du sie züchtigst, *36 so mögest du es (im Himmel) hören und die Sünde deiner Knechte und deines Volkes Israel vergeben, ja sie dann auch [bei dieser Gelegenheit] den rechten Weg weisen, den sie wandeln sollen, und wollest Regen auf dein Land senden, das du deinem Volke als Erbbesitz verliehen. 37 Wenn Hungersnot im Lande herrscht, wenn [die] Pest kommt, wenn Brand und Rost, Heuschrecken und Insekten auftreten, wenn es sein Feind in* einer *seiner Ortschaften bedrängt, [mag] was immer für eine Plage oder Krankheit [kommen], 38 jedes Gebet, jedes Flehen, welches dann irgend jemand (dein ganzes Volk Israel) ausspricht — es weiß ja ein jeder, was ihn innerlich drückt — und wenn er seine Hände nach diesem Tempel hin ausbreitet, 39 so mögest du es (im Himmel, der Stätte, da du thronst) hören, Verzeihung gewähren und eingreifen und jedermann ganz nach seinem Wandel vergelten, da du ja sein Herz kennst, — denn du allein durchschaust ja das Herz aller Menschenkinder, 40 auf daß sie dich allezeit verehren, solange sie in dem Lande leben, das du unsern Vätern gegeben. 41 Ferner auch den Fremdling, der nicht zu deinem Volke Israel gehört, wenn er aus fernen Landen deines Namens wegen daherkommt, — 42 denn man wird von deinem berühmten Namen, deiner starken Hand und deinem ausgestreckten Arm hören — wenn er dann kommt und nach diesem Tempel hin betet, 43 so mögest du ihn (im Himmel, der Stätte, da du thronst) hören und alles tun, worum dich der Fremdling anruft, damit alle Völker der Erde deinen Namen kennen lernen, auf daß sie dich wie dein Volk Israel verehren und inne werden, daß dieser Tempel, den ich gebaut, nach deinem Namen benannt ist. — 44 Wenn dein Volk in den Krieg gegen seinen Feind auszieht, welches Weges immer du sie senden magst, und wenn sie [dann] zu Jahve in der Richtung gegen die Stadt beten, die du erwählt hast, und gegen den Tempel, den ich deinem Namen erbaut habe, 45 so mögest du (im Himmel) ihr Gebet und Flehen hören und ihnen zu ihrem Recht verhelfen. 46 Wenn sie sich an dir versündigen — es gibt ja keinen Menschen, der nicht sündigen würde — und du zürnest dann auf sie und gibst sie dem Feinde preis und ihre Bezwinger führen sie in des Feindes Land gefangen, sei es fern oder nah, 47 wenn sie dann in dem Lande, wohin sie abgeführt worden sind, in sich gehen, sich bekehren und dich im*

Lande ihrer Zwingherren mit den Worten anflehen: Wir haben gesündigt, verkehrt und verrucht gehandelt! 48 Wenn sie sich [also] mit ganzem Herzen und ganzer Seele im Lande ihrer Feinde, die sie weggeführt haben, zu dir bekehren und zu dir in der Richtung gegen ihr Land, das du ihren Vätern gegeben, die Stadt, die du erwählt und den Tempel, den ich deinem Namen gebaut habe, beten, 49 so mögest du (im Himmel, der Stätte, da du thronst) ihr Gebet hören (sowie ihr Flehen und ihnen zu ihrem Recht verhelfen) 50 und mögest deinem Volke vergeben, was sie an dir gesündigt haben nebst allen Freveln, die sie gegen dich begingen und mögest ihnen von seiten ihrer Zwingherren Barmherzigkeit widerfahren lassen, daß sie sich ihrer erbarmen. 51 Denn sie sind [nun einmal] dein Volk und dein Eigentum, das du aus Ägypten mitten aus dem Eisenschmelzofen hinausgeführt hast. 52 Daß deine Augen für das Flehen deines Knechtes und deines Volkes Israel offenstehen, daß du sie in allem erhörest, worum sie dich anrufen. 53 Denn du hast sie ja dir als Eigentum ausgesondert von allen Völkern der Erde, so wie du durch deinen Knecht Moses geredet, als du unsere Väter aus Ägypten führtest, o Herr Jahve! — 54 Nachdem nun Salomon dieses flehentliche Gebet zu Jahve ganz zu Ende gebetet hatte, erhob er sich von der Stelle, wo er vor dem Altare Jahves mit gegen Himmel gebreiteten Händen auf seinen Knien lag. 55 blieb [nun] stehen und segnete die ganze Gemeinde Israels mit lauter Stimme also: 56 Gepriesen sei Jahve, der da seinem Volke Israel Ruhe verschafft hat, ganz wie er es verheißen; gar nichts ist unerfüllt geblieben von seiner ganzen herrlichen Verheißung, die er durch seinen Knecht Moses gegeben. 57 Jahve, unser Gott, sei mit uns, so wie er mit unseren Vätern war, er verlasse und verstoße uns nicht, 58 um sich unsere Herzen zuzuwenden, auf daß wir auf allen seinen Wegen wandeln und seine Gebote, Satzungen und Rechte beobachten, die er unsern Vätern anbefohlen. 59 So mögen denn diese meine Worte, die ich vor Jahve flehend ausgesprochen, Tag und Nacht unserm Gotte Jahve gegenwärtig sein, daß er seinem Knechte und seinem Volke Israel Recht verschaffe, so wie es jedesmal nottut, 60 auf daß alle Völker der Erde inne werden, daß Jahve der [wahre] Gott ist [und] keiner sonst. 61 Euer Herz aber möge ganz unserm Gotte Jahve ergeben sein, daß ihr nach seinen Satzungen wandelt und seine Gebote haltet, so wie es heute der Fall ist. — 62 Nun brachten der König und ganz Israel mit ihm vor Jahve Opfer dar, 63 und zwar opferte Salomon an Heilsopfern, die er Jahve schlachtete, 22000 Rinder und 120000 Schafe. Also weihten

sie den Tempel Jahves ein, der König und alle Israeliten. 64 Bei jener Gelegenheit mußte der König [auch] die Mitte des Vorhofs vor dem Tempel Jahves als heiligen Raum benützen; er brachte dort nämlich das Brand- und Speiseopfer sowie die Fettstücke der Friedopfer dar, weil der eherne Altar vor Jahve zu klein war, um das Brand- und Speiseopfer sowie die Fettstücke der Friedopfer zu fassen. 65 Auch beging Salomon zu selbiger Zeit das [Laubhütten]-fest und mit ihm ganz Israel, eine große Gemeinde, vom Eingang nach Ḥamât bis zum Bache Ägyptens vor Jahve, unserm Gott, 7 Tage lang (und 7 Tage, zusammen 14 Tage). 66 Am 8. Tage aber entließ er die Leute. Sie verabschiedeten sich vom König und zogen in ihre Heimat, fröhlich und frohen Herzens ob all der Wohltaten, die Jahve seinem Knechte David und seinem Volke Israel erwiesen hatte.

1 Die ersten fünf Verse weisen in G einen kürzeren, weniger schleppenden und wohl ursprünglicheren Text auf als im Hebr. Die Weiterungen des Hebr. stammen kaum von R, da sie in dem von R stilisierten und bereits erweiterten Bericht lästig empfunden werden. Sie sind wohl frühestens von Rj hinzugefügt. BL schicken dem Vers voraus: *Καὶ ἐγένετο ὡς συνετέλεσεν Σαλωμὼν τοῦ οἰκοδομῆσαι τὸν οἶκον Κυρίου καὶ τὸν οἶκον ἑαυτοῦ μετὰ εἴκοσι ἔτη.* Das erinnert an 9, 1. 10 und stammt aus der Feder eines Glossators, der auf Grund von 9, 1. 2ff. annahm, daß der Tempel erst nach Vollendung des Palastes eingeweiht wurde (cf. zu 2). Von ואת־כל bis שלמה[2] inklusive BL om. In der Hexapla und A ist es aus Aquila angefügt, wie das *σύν* = את beweist. או entbehrt oft eines bestimmten Anknüpfungspunktes und steht mehr als Flickwort. Hier läßt es sich zeitlich gut mit 7, 51 verbinden: nach Vollendung der Geräte. Auffallend ist der Jussiv יִקְהֲל. Man erwartet den Indikativ. זקני sind die Šeḫs im modern-orientalischen Sinne, nicht dem Alter, sondern dem Vorrang nach zu verstehen, wahrscheinlich die Repräsentanten der einzelnen Familiengruppen oder Sippen. Die Sippenzusammengehörigkeit ist jetzt noch im Orient teilweise lebendig. Die Sippen wohnen meist an einem Ort beisammen. So besteht ein Dorf öfter nur aus 2—3 Sippen. Der späte Glossator hat das Wort noch durch zwei Termini erklärt, die nach seiner Absicht wohl dasselbe bedeuten sollen. ראשי המט findet sich im sogenannten Priesterkodex Nu 30, 2; 32, 28. Damit verwandt ist ראשי שבט Dt 1, 15 und 5, 20. Nach Dt 1, 15 sind es

nicht etwa nur die Häupter der 12 Stämme, sondern die hervorragendsten Repräsentanten eines jeden einzelnen Stammes, also ein Teil der זקנים. Einen parallelen Ausdruck (cf. Nu 7, 2) bildet "נשיאי הא und steht nicht nur von den 12 Stammesfürsten (Nu 7, 11), sondern auch von untergeordneten Häuptlingen (Nu 3, 24). "אל־המלך ש klingt feierlich, kann aber nach BL doch Glosse sein, da Salomon Subjekt ist. Statt in Jerusalem im allgemeinen versammeln sich die Repräsentanten des Volkes nach G speziell *ἐν Σειών*. Das ist sachlich richtig. Denn die Weihe begann mit der Übertragung der Lade. להעלות kann nur dann einen Sinn haben, wenn die Davidstadt Sion niedriger liegt als der Tempel. Das spricht für die SO-Hügeltheorie. Cf. zu 2, 10. ארון ברית ist häufig in Nu, Dt und Jos. Cf. zu 6, 19. Von 1 Sam 4, 6 an kommt fast ausschließlich ארון יהוה oder ארון האלהים vor. Der Name Sion (cf. 2 Sam 5, 7) wird verschieden erklärt. Delitzsch, Psalmen[3] 1, 70 leitet es von צוּה „aufstellen" ab und nimmt ein ציון als ursprünglichere Übergangsform an, Wetzstein in Delitzsch, Genesis[4] 578 von צין schützen (arab. صان صون) also „Zitadelle". Lagarde (Übersicht 84) und Gesenius nehmen syr. ܨܗܝܘܢ als das Ursprüngliche an von צהה „dürr, trocken sein", also „dürrer Hügel". Am besten ist es, Dibon, Ajjalôn (Wolf. Hirsch) zum Vergleich heranzuziehen und den Namen von צי Wildkatze abzuleiten. Die Endung ôn ist entweder der Umlaut eines ursprünglichen Plurals ân (wie im Assyro-Babylonischen) oder ein nomenbildendes Affix, nach Hommel das im Südarabischen erhaltene angehängte Artikeldemonstrativ.

2 BL haben nur *ἐν μηνὶ Ἀθαμείν* (*Ἀθανειν*). Tatsächlich wird durch ויקהלו usw. nichts Neues gesagt. „Alle Israeliten" ist aus v. 62. 65. 66 erschlossen. Neben den Ältesten, die ausdrücklich geladen waren, nahm natürlich eine große Menge Volkes am Feste teil. Der Monat Etanim kommt auch auf zwei phönizischen Inschriften aus Kition und Tamassos vor. איתן ist eine Art Elativ von יתן = وَتَنَ irgendwo bleiben, immerwährend fließen, d. i. Monat der immerwährenden Bäche, in welchem die zeitweilig wasserführenden Wadis bereits ausgetrocknet sind. Das paßt auf den 7. Monat, ca. Oktober. Der erste reichliche Regen fällt erst im November. Cf. Amos 5, 24 und Ps 74, 15. Sym schreibt *ἐν μηνὶ τῷ ἀρχαίῳ*. Das geht vielleicht auf irgend eine aramäische Glosse zurück. Der 7. Monat war in alter Zeit der erste קדמאה. Das mag von Sym mit „alt" übersetzt worden sein. Auch T paraphrasiert hier: „Im

Monat, den die Alten den ersten nennen.“ Während der Anfang des Verses von ויקהלו bis ישראל völlig entbehrlich und späte Glosse ist, ist בחג und das Folgende als älteres Gut, das von R stammt, aufzufassen. Jedenfalls hat R die Monaterklärung, wie oft, hinzugefügt. Beachte dabei חדש gegenüber ירח des alten Berichtes. Auch בחג dürfte von R stammen. Es ist von ihm aus v. 65 erschlossen. Um es nicht am Schluß des Satzes nachklappen zu lassen, stellte er es vor הוא. In G fehlt die Notiz hinter האתנים nur durch Zufall. Sonst finden sich dort die Monaterklärungen regelmäßig. Cf. 6, 1. חג ist das Laubhüttenfest, das am 15. des 7. Monats nach Lev 23, 34 durch 8 Tage gefeiert wurde. Es hieß besonders später schlechthin „Fest“. Cf. Lev 23, 39. 41 und besonders Ez 45, 25; Neh 8, 14. Wir haben keinen Grund, hier und v. 65 dem Worte eine andere Bedeutung zu geben. Salomon benützte zu Beginn seines 12. Jahres dieses sehr populäre Weinlesefest (cf. zu 12, 32), um die Tempelweihe zu veranstalten. Wenn 6, 38 die Vollendung des Tempelgebäudes in den Monat Bul (den 8.) des vorhergehenden 11. Jahres Salomons gesetzt wird, so ist dies mit 8, 2 kein Widerspruch. Der Tempel konnte erst dann eingeweiht werden, als alle notwendigen Geräte fertig waren. Dies erforderte noch 10 Monate (cf. zu 6, 38). Es ist ganz unbegründet, wenn z. B. Ki aus 6, 38 schließen will, es habe außer der Nachricht über die Tempelweihe im 7. Monat (in 8, 2) noch eine andere ältere Tradition gegeben, wonach er im 8. Monat (6, 38) eingeweiht wurde. Davon steht in 6, 38 (cf. dort) nichts. Es kann darum auch 8, 2 nicht ein Protest sein gegen die Feier des Laubhüttenfestes im Nordreich im 8. Monat (12, 32), sondern die Notiz ist nur der objektive Ausdruck der Wahrheit, daß jenes Ereignis wirklich in den Monat Etanim fiel. The meint, der Tempel sei erst nach Vollendung des Palastkomplexes eingeweiht worden. Allein dies ist innerlich höchst unwahrscheinlich. Von 9, 1 und von der Stellung des Abschnittes 7, 1—12 darf man sich nicht beirren lassen.

3 G läßt 3a ganz weg. Es ist hinter v. 1. 2 entbehrlich und schleppend. **4** ויעלו את־ארון יי (= 1 Sam 7, 1) BL om. ebenso 4b. Es sind schleppende Zusätze. Be und Stade nehmen (nach We) als ursprünglichen Bestand von v. 3. 4 an: ויבאו כל־זקני ישר׳ ויעלו את־ארון יה׳. Damit wäre אהל מועד in v. 4 glücklich aus der Welt geschafft. Das Wort מועד scheint tatsächlich nicht hereinzugehören; das übrige ist aber alter Textbestand, wie G ausweist. Dagegen fehlen in G die von Be festgehaltenen Sätze. Es ist wenig metho-

disch, in den übrigen Versen das Plus des Hebräischen als spätes Surrogat zu betrachten, hier dagegen es als ursprünglich hinzunehmen. Ein Angelpunkt der Wellhausenschen Theorie ist die Leugnung des historischen Charakters der Stiftshütte. Es gehört indes ein hoher Grad von Leichtgläubigkeit dazu, die dreiste Fiktion aller Details in Ex 25 ff. als möglich anzunehmen. Auch andere Wüstenstämme trugen ihr Sanktuar oder wenigstens Götterbilder mit herum, so wohl zur Zeit Assurbanipals die Isamme', die zum Gott Atarsamain (Athtar des Himmels) in besonderem Kultverhältnisse standen. Das alte Zelt, welches nach Jos 18, 1 in Silo aufgestellt war, wurde bald teilweise durch einen festen Bau ersetzt. Daher ist dort Jud 18, 31 vom „Hause Gottes", 1 Sam 1, 9 vom hekal Jahve und 3, 15 von den Türen des bet Jahve die Rede. Später ist das Zelt überhaupt ganz verschollen, nachdem die Lade 1 Sam 4, 4 davon getrennt worden. Deshalb ist Jud, Sam, Kön vom Ohel Mo'ed nicht mehr die Rede (außer 1 Sam 2, 22). Zu Davids Zeiten waren nicht einmal irgendwelche Reste davon vorhanden, sonst würden wir bei der Übertragung der Lade auf den Sion 2 Sam 6, 16 etwas davon erfahren. Nichts hätte David bei den Nordstämmen mehr Autorität verliehen als der Besitz dieses alten efraimitischen Erbstückes, selbst wenn es nur noch dürftige Reste gewesen wären. Die Heiligtümer von Nob 1 Sam 21, 2 und Gibeon (1 3, 4) hatten ihre eigenen Tempel oder Zelte. Wenn 1 Chr 21, 29 und 2 Chr 1, 3 das mosaische miškan Jahve und 2 Chr 1, 5 der mosaische Altar nach Gibeon verlegt werden, so kann dies nur von einer Imitation verstanden werden, die nach den traditionellen Angaben angefertigt worden war. Die Tempel- und Kultusgeräte pflegten bei den alten Kulturvölkern sämtlich nach denselben bestimmten Gesetzen konstruiert zu werden. David baute für die Lade auf dem Sion ein eigenes Zelt (2 Sam 7, 2). Dieses heißt entweder האהל (1 1, 39) oder אהל יה (2, 28 ff.), aber nicht Ohel Mo'ed. Andererseits ist es aber sehr glaublich, daß man bei der Kassierung des früheren davidischen Heiligtums auf dem Sion die Reste des dortigen Zeltes ehrfurchtsvoll behandelte. Sie waren ja durch die dortige Anwesenheit der Lade geheiligt worden, ebenso auch die Geräte. Man hat somit die Reliquien des davidischen Zeltes wirklich mit in den neuen Tempel übertragen, wo sie etwa in den Nebenkammern deponiert wurden. Noch 2 Makk 2, 4 ist von der Aufbewahrung des Zeltes (τὴν σκηνήν) bis zum Exil die Rede. Da

nun vom davidischen Zelt der Ausdruck Ohel Mo'ed nicht gilt, stand hier statt dessen ursprünglich einfach ואת־האהל oder ואת־אהל יה". Nachdem יהוה, respektive der Artikel, ausgefallen war, hat ein Späterer מועד hinzugefügt. Die Geräte wurden mit transportiert, weil sie durch die Verwendung vor der Bundeslade geheiligt worden waren. Daß man sie im Tempel nicht mehr verwendete, ist erklärlich. Das Heiligtum Salomons war eben in allen Stücken neu und größer angelegt worden. Zu den heiligen Geräten des davidischen Zeltes gehörte auch der Altar (1, 50), der auch mit übertragen und deponiert wurde. Eigentlich tragen die Bundeslade nach Nu 4, 15 die Leviten aus der Sippe Ḳehat (1 Sam 6, 15; 2 Sam 15, 24). Darum hat ein Späterer in 4b die Leviten nachgetragen, die er in 3b vermißte. Bei feierlichen Gelegenheiten waren aber die Priester Träger der Lade (Jos 3, 3 und 6, 6). **5** שלמה, dann עדת und הנועדים עליו אתו fehlen in BL. Doch scheint עליו הנוע" ursprünglich. Wenigstens empfindet man eine solche Bestimmung vor לפני הארון angenehm. V. 3. 4 berichten den Transport der Lade bis zum Tempelgebäude. In v. 5 ruht sie etwa im Vorhof auf den Stufen der Vorhalle des Tempelhauses. Jetzt wird vor dem feierlichsten Augenblick, da Jahve in sein Haus einziehen soll, das erste Opfer auf dem neuen Brandopferaltar dargebracht. Vulg stellt sich die Sachlage wie 2 Sam 6, 13 vor, indem es vor אִתּוֹ gradiebatur einschiebt: omnis multitudo Israel, quae convenerat ad eum, gradiebatur cum illo ante arcam et immolabant. Ebenso Josephus. **6** "ברית יה B om, setzt also הארון voraus. Der seltene Ausdruck דביר beweist das Alter des von R erweiterten Tempelweihberichts. Da das Wort, abgesehen von den entlehnten Stellen der Chronik, nur noch in Kap. 6 und 7, 49 sowie in Ps 28, 2 vorkommt, wird die Zugehörigkeit des Tempelweihberichts zum Baubericht dadurch dringend nahegelegt. אל־קדש "הק ist die von R hinzugefügte Erklärung. Die Niedersetzung der Lade im Allerheiligsten ist der eigentliche Weiheakt. Mit ihr wird Gott im Tempel gegenwärtig. Er nimmt vom Hause Besitz und heiligt es durch seine Einwohnung. **7** Statt אל ist mit 2 Chr 5, 8 besser על zu lesen. Die Lade ward auf ein erhöhtes Postament zwischen die Kerube gestellt (cf. 6, 27). Sie war so situiert, daß ihre Längsseite dem Beschauer von vorn sichtbar war, also mit den schmalen Breitseiten nach N und S. Dies geht aus der Bemerkung in v. 8 hervor, daß die Stangen nur von der nächsten Nähe im Hekal sichtbar waren. Sie befanden sich als Verlänge-

rung an den beiden Enden der Längsseiten, wie es von vornherein die Symmetrie nahelegte und Jos. A. 3, 6, 5 bestätigt. Wegen v. 8 mußten sie quer vor dem Beschauer, d. i. in der Richtung von N nach S liegen. Hätten sie die Richtung von W nach O eingenommen, so wären sie bei mäßig geöffneter Türe (sie standen dann nur $1\frac{1}{2}$ Ellen, d. i. um die Breite der Lade voneinander ab) auch bei größter Entfernung des Beschauers gleich sichtbar geblieben wie von der nächsten Nähe. Demnach lag auch die Lade mit ihrer Längsseite quer vor dem Beschauer, d. i. sie war der Länge nach von N nach S aufgestellt. Dasselbe ergibt sich aus folgender Erwägung: Der goldene Deckel oben auf der Lade war ihrer Länge und Breite genau angepaßt (Ex 25, 17). Die beiden goldenen Kerube befanden sich an den Breitseiten (ib. v. 19). Hätte die Lade dem Hekal ihre Breitseite zugekehrt, so wäre von vorn der Deckel durch den daraufsitzenden Kerub verdeckt gewesen, und die Blutbesprengungszeremonie am Versöhnungstage (Lev 16, 14) wäre schwieriger geworden. Also war für die Lade die einzig passende Stellung die oben angenommene. Die Distanz zwischen den Keruben betrug $7\frac{1}{2}$ Ellen (cf. zu 6, 27). Nehmen wir die beiderseitige Länge der Stangen zu je 2 Ellen an, so nahm die ganze Lade einen Raum von $2\frac{1}{2} + 2 + 2 = 6\frac{1}{2}$ Ellen ein, paßte also in den Zwischenraum, und die Kerube konnten in Wirklichkeit auch die Stangen mit überdecken. פרשׂ ist nicht das äußerste Spreizen der Flügel (cf. zu 6, 27). סכך paßt in Rücksicht auf Ez 28, 14. 16 sehr gut. Die Kerube beschirmen den Ort der Gegenwart Gottes, die Lade. Die Lesart ונכסו (G *καὶ περιεκάλυπτον* und 2 Chr 5, 8) ist nicht nötig.

8 Die Stangen waren zwar vom Heiligen aus sichtbar, aber nur von einem Standort unmittelbar vor dem Debir, nicht weiter draußen (vom Debir aus gerechnet), d. i. rückwärts im Hekal. Eine Änderung von הקדשׁ in המקום ist nicht unbedingt nötig. Der Gegensatz liegt zwischen החוצה und "על־פני הד. Überhaupt sieht מן־הקדשׁ wie eine erläuternde Bemerkung des R aus. Zu חוצה cf. die Bezeichnung ולחיצון für den Hekal in 6, 29. 30. Die Stangen samt der Lade waren ca. $6\frac{1}{2}$ Ellen lang (cf. v. 7). Die Türe ins Debir nach Ez 41, 3 6 Ellen breit. Die Dicke der Scheidewand betrug (ib.) 2 Ellen. Auch ist damit zu rechnen, daß die Türe vielleicht nur als halbgeöffnet gedacht wird (bei weggezogenem Vorhang 6, 21). Waren die Spitzen der Stangen trotzdem nur in geringer Entfernung von der Tür sichtbar, so folgt, daß die Bun-

deslade sehr nahe der Tür stand und nicht in der Mitte des 20 Kubikellen messenden Raumes. Die Tür drehte sich wohl ins Innere des Hekal. Der Vorhang mochte innerhalb der Türöffnung angebracht sein. ויהיו usw. ist von R hinzugefügt und hat für die Bestimmung der Zeit, zu der R schrieb, einige Wichtigkeit. Es mag in Rücksicht auf Ex 25, 15 gesagt sein. B L lassen diesen Versteil ganz aus. Doch die nachexilische Streichung, da es keine Bundeslade mehr gab, erklärt sich besser als eine späte nachexilische Einfügung. Übrigens sind die Worte vielleicht ans Ende des nächsten Verses zu versetzen. Die beiden Gesetzestafeln sind ja wichtiger als die Tragstangen.

9 Hinter בחרב ist aus G לוחות הברית (*πλάκες τῆς διαθήκης*) einzufügen. In diesem und den folgenden Versen sind die beiden Zwecke, denen die Bundeslade diente, klar ausgedrückt. Sie enthielt die beiden Bundestafeln und war Trägerin der Gegenwart Jahves (v. 12). Allerdings wird in den gesetzlichen Vorschriften mehr das Erstere, in den Erzählungen mehr das Letztere hervorgehoben. Cf. 1 Sam 4, 4. 7, aber auch schon Nu 10, 34—36. — Hebr 9, 4 (das Gefäß mit Manna, der Aaronstab) gilt nur für die Zeit der Wüstenwanderung. Gerade in Rücksicht auf diesen später nicht mehr vorhandenen Inhalt wird die Bemerkung in v. 9 eingefügt worden sein. Horeb („der dürre Berg") kommt in den sogenannten E-Schichten des Pentateuchs vor. In J ist es der Sinai. Beides bezeichnete wohl nicht genau dasselbe. Horeb ist der weitere Begriff. Ex 19, 20 steigt Jahve auf die Spitze des Sinai hinab, und Moses kommt auf die Spitze hinauf. Sinai ist demnach ein ganz bestimmter Berg (Dschebel Mûsa?). Die Horebstellen (Ex 3, 1; 17, 6; 33, 6; Dt 1, 6; 4, 10) nötigen nirgends zu der Beschränkung auf einen Gipfel. Mit Horeb mag das ganze Massiv des Gebirges gemeint sein, mit Sinai eine bestimmte Spitze. — Steinerne Tafeln von monumentaler Bedeutung sind im Altertum etwas Gewöhnliches. Die Mesainschrift hatte eine Höhe von ca. 100 cm (2 Ellen) und eine Breite von ca. 50 cm (ca. 1 Elle). Zwei ähnliche Steintafeln konnten bei mäßiger Dicke in der Lade Platz finden. Der ganze Vers ist erläuternde deuteronomistische Bemerkung des R.

10 יהוה B om. הקדש bezeichnet hier das Gebäude im allgemeinen, nicht speziell den Hekal. Kaum hatten die Priester die Lade im Debir niedergesetzt und sich aus dem Gebäude entfernt, als schon die Wolke die Räume des Tempels erfüllte. **11** יהוה[2] B om. לעמד ist analog dem ägyptischen ḥ͗f „als Priester dastehen",

„funktionieren". Cf. 12, 32. Die Priester konnten nicht wieder in den Hekal treten, um den Weihrauch auf den goldenen Altar und die Schaubrote aufzulegen und die Leuchter anzuzünden. Cf. Ex 40, 35. Die Begleiterscheinungen von Jahves Gegenwart sind verschieden. Ex 3, 2 ist es die Feuerflamme, Jes 6, 4 der Rauch, Ps 18, 9ff. die Gewitterwolke, Ex 40, 38 eine Rauchwolke, die im Dunkeln leuchtet. Hier denkt man wegen v. 12 am besten an eine schwarze Wetterwolke, die das Haus verdunkelt. Jahve hat durch seine bloße Gegenwart das Haus geheiligt. Das menschliche Zutun erhöht nicht die Heiligkeit des Ortes. **12. 13** B L haben die Verse hinter v. 53, A bringt sie an beiden Orten, hier sind sie von dort nachgetragen, um größere Übereinstimmung mit dem Hebräischen zu erzielen. B: *Τότε ἐλάλησεν Σαλωμὼν ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλεσεν τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτόν·*

Ἥλιον ἐγνώρισεν (L *ἔστησεν*) *ἐν οὐρανῷ Κύριος*
(L *καὶ*) *εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐκ γνόφου* (L *ἐν γνόφῳ*).
Οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον ἐκπρεπῆ (L Λ *εὐπρεπῆ*) *σαυτῷ,*
τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος.
Οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ (L *ἐπὶ βιβλίου*) *τῆς ᾠδῆς;*

G sagt, daß der Spruch in einer Liedersammlung stand. Er hat also poetische Form. Darum ist der hebräische Text unvollständig. יהוה אמר hängt in der Luft. Man erwartet dazu einen Parallelismus oder eine Antithese. Eine solche bietet G. Also ist *ἥλιον* usw. ursprünglich. Wir stellen den Text folgendermaßen her:

שֶׁמֶשׁ בָּרָא בַשָּׁמַיִם יהוה
וְהוּא אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל
בָּנֹה בָּנִיתִי בֵית לִזְבֻלֶךָ
נָוֶה לְשִׁבְתְּךָ מָכוֹן עוֹלָמִים
הֲלֹא הִיא כְתוּבָה בְּסֵפֶר הַשִּׁיר

Beachte die Alliteration auf ב in der ersten und dritten Zeile. Jeder Vers enthält vier betonte Silben. Darnach auch unsere Übersetzung. — Statt בָּרָא (cf. Jes 4, 5; 45, 7) setzt B durch *ἐγνώρισεν* („erklärte") wahrscheinlich בֵּאֵר voraus, das durch Umstellung des Alef entstanden ist. Doch ist Wellhausens Vorschlag הֵכִין (G) statt eines ursprünglichen הֵבִין auch wahrscheinlich. In letzterem Falle erklärt sich L *ἔστησεν* als ursprünglicher Text, nicht bloßer Verbesserungsversuch. — יהוא ist durch den Sinn notwendig gefordert. Es war auch einmal vorhanden. Das Alef am Schluß wurde als angebliche Dittographie zum Anfangsalef von אמר gestrichen. Statt des übrigen והו wurde יהו geschrieben und dies

wiederum als Dittographie zum vorhergehenden יהוה getilgt. So erhalten wir einen schönen Sinn: Obgleich Jahve der Schöpfer des Sonnenlichtes ist, begnügt er sich mit einer dunklen Wohnung. Zu ערפל cf. assyr. urpatu, syr. ܥܪܦܠܐ. Es bezeichnet die dunkle Gewitterwolke. Cf. Ex 20, 21; Dt 4, 11; 2 Sam 22, 10 (= Ps 18, 10); Jes 60, 2; Jer 13, 16; Ps 97, 2. Auch auf die Dunkelheit des Debirs wird wahrscheinlich angespielt. Die Antithese fordert es: Jahve schuf eine bleibende Lichtquelle am Himmel, er selbst aber will bleibend im Dunkel wohnen. Insofern nimmt auch ערפל einen weiteren Sinn („Dunkelheit") an. Die zweite Hälfte des Gedichtchens hängt mit den beiden ersten Zeilen nur lose zusammen. Es fehlt eine straffe logische Gliederung. Zur Not läßt sich folgender Übergang herstellen: Weil Jahve, der Schöpfer des Sonnenlichtes, Gefallen daran hat, wie in der Urzeit (Ex 40, 34) im Dunkeln zu wohnen, so habe ich es unternommen, ihm eine solche Wohnung im Debir für immer herzurichten. Wahrscheinlich klafft aber zwischen beiden Teilen eine Lücke. Es handelt sich um ein größeres salomonisches Lied, von dem nur 2 Fragmente zitiert werden, etwa der Anfang und Schluß. Beide stehen in keinem direkten Zusammenhang. — *Οἰκοδόμησον οἶκόν μου* geht auf den jetzigen hebräischen Text zurück. בנה wurde statt als Infinitiv. absolut. als Imperativ gefaßt. In בניתי ist das Nun ausgefallen. וָבֶל ist ein poetisches, im Hebräischen sonst seltenes Wort (Jes 63, 15). Wir stellen analog zu לשבתך das ל aus לך vor זבל. In der letzten Zeile zerstört *τοῦ κατοικεῖν* den Parallelismus. Wir ziehen darum נָוֶה Wohnung (cf. Ex 15, 13 von der Gotteswohnung), das ursprünglich dastand und von G als נאוה mit *εὐπρεπῆ* übersetzt wurde, in die vierte Zeile, wo das Wort aus Gründen des Metrums und Parallelismus sehr gut paßt, während es vorher überflüssig ist. In der Vorlage von G war לוב ausgefallen, weshalb der Übersetzer לך נוה zusammenfaßte und *εὐπρεπῆ σαυτῷ* wiedergab. — Stand nun נוה in der letzten Zeile, so hatte מכון (cf. Jes 4, 5 von Jahves Wohnung auf Sion) seinen Platz ursprünglich vor עולמים, mit dem es sich zu einem schönen Sinn verbindet. Salomon wünscht, daß das Haus ewig stehen möge. Derselbe Wunsch stand auf den beiden Säulen. Dieselbe Bitte kehrt häufig in den assyrischen und babylonischen Bauinschriften zum Schluß wieder. Eine gute Analogie bietet Assurbanipal, Rassam Cyl. 6, 124; KB 2, 210: Das Heiligtum der Nanna in Erech soll ein parak darâti, ein ewiges Heiligtum sein. 2 Chr 6, 2 hat ומכון. Doch ist die

asyndetische Verbindung eleganter. — Statt *ἐπὶ καινότητος* (verderbt עלומים?) stand nach Klo in G früher *ἐπ' ἀνωτάτου*. Sym übersetzt Ps 89, 28 עֶלְיֹן mit *ἐπανώτατος*. Das würde an unserer Stelle מכון עלין fordern (cf. Ps 47, 3). Auch dieses fügt sich schön in den Sinn: Zwar begnügt sich Jahve, der Urheber des Lichtes, mit einem dunklen Gemach. Doch ich habe letzteres in ein erhabenes, weithin sichtbares Haus eingefügt (auf dem höchsten Punkt des O-Hügels), um so durch die dominierende Lage für die dunkle Verborgenheit des Adyton einen Ersatz zu schaffen. Wir bleiben bei עולמים, welches Hebr bietet, und aus dem sich ev. auch עלין als Verderbnis ableiten läßt. — *Οὐκ ἰδοὺ* usw. ist eine interessante ursprüngliche Notiz. Unbegründet ist die Änderung in הישר (We) statt השיר (cf. Jos 10, 13, wo Syr ܬܫܒܚܬܐ und 2 Sam 1, 18). Denn 5, 12 ist ausdrücklich von einer Liedersammlung Salomons die Rede. Hier ist שיר kollektiver Sing., daher das nomen unitatis שירה. Diese Verse drücken die persönliche Widmung des Hauses an Jahve durch den Erbauer Salomon aus. — Die Stellung des Spruches ist im Hebräischen ursprünglich, in G hingegen am unrechten Ort. Am Schluß des Gebetes hinter v. 53 sind diese poetischen Worte ganz ungereimt. *Ὑπὲρ τοῦ οἴκου* usw. ist ein durch die falsche Stellung nötig gewordener Zusatz, wie seine stilistische Kollision mit dem Anfang von v. 54 zeigt, wo nochmals *ὡς συνετέλησεν* folgt. Hinter v. 11 hat die poetische Einlage einen passenden Sinn: Jahve hat eben durch die Wolkenerscheinung vom Hause Besitz ergriffen. In diesem Augenblicke liegt es nahe, die Idee hervorzuheben, daß er im Dunkel wohnen wolle. Auch als Einleitung zur folgenden Rede passen die Worte: Salomon konstatiert zuerst vor Jahve, daß er das Haus als Gotteswohnung gebaut habe und führt dann v. 14—21 diese Idee mit einem historischen Rückblick vor dem Volke aus. Vielleicht ist, wie schon bemerkt, der Spruch nur der Rest eines längeren Gedichtes, das nach Niedersetzung der Lade unter Musikbegleitung gesungen wurde (cf. 2 Chr 5, 11ff.). — Am salomonischen Ursprung ist kein Grund zu zweifeln. Man kann nur noch fragen, ob R die Worte aus dem „Buch der Lieder" hierher gesetzt, oder sie im alten Tempelbericht bereits zitiert vorfand. Letzteres ist wahrscheinlicher. R hätte ihnen kaum eine so passende Stellung innerhalb des von ihm erweiterten Textes aus eigener Konzeption anweisen können. Auch die Bemerkung, daß das Gedicht im Buch der Lieder steht, kann älter als R sein.

14 Die Lade war im Debir niedergelegt und Jahves Gegenwart in der Wolke sichtbar geworden. Salomon hatte durch seinen Spruch als Erbauer das Haus für immer Jahve gleichsam übergeben. Jetzt schreitet der König als Repräsentant des Volkes zu einer feierlichen Kundgebung im Namen der ganzen Nation vor Jahve. Diese leitet er zunächst passend durch eine kurze Rede an das Volk ein (v. 15—21). In einem historischen Überblick berührt er die Vorgeschichte des Tempels, die Absichten seines Vaters, welche durch göttliche Fügung auf den Sohn übertragen wurden. Dadurch stellt sich das eben vollendete Haus als Werk der Vorsehung Jahves dar. — Sodann kommt die eigentliche Volkskundgebung: In einem langen Gebet (v. 22—53) empfiehlt sich das Volk durch den König dem im Tempel thronenden Jahve. Endlich schließt Salomon im Epilog (v. 55—61) mit dem Lobe Gottes und einem Segenswunsch für das Volk. Das Ganze klingt in der Aufforderung der Gemeinde zur treuen Anhänglichkeit an Jahve aus. ויברך steht hier von der Begrüßung wie II 4, 29. Anders v. 55 (coll. 57). Die Worte des Grußes sind nicht angeführt. Der König war mit dem Gesichte gegen den Tempel gekehrt, jetzt wendet er sich um und tritt zur versammelten Gemeinde vor. Diese erhebt sich zum Zeichen der Ehrfurcht und Aufmerksamkeit. Feierliche Stille tritt ein, während früher beim Erscheinen der Wolke nach orientalischer Sitte lebhafte Gefühlsäußerung herrschte und die Menge sich ordnungslos in den verschiedensten Stellungen im großen äußeren und dem eigentlichen inneren Tempelhof drängte.

15 Hinter ישראל G add *σήμερον* היום, was gut paßt (5, 21). Salomon beginnt nach Vollendung des großen Bauwerkes füglich mit dem Lobe Gottes. Vielleicht war es schon damals gebräuchlich, alle religiösen Reden gleich den arabischen Kanzelrednern so einzuleiten. Das Folgende (v. 16—20) erinnert stark an 2 Sam 7, 5—13. Cf. דִּבֶּר אֶת in 2 Sam 7, 7. **16** Vor ואבחר B add *καὶ ἐξελεξάμην ἐν Ἰερουσαλὴμ μεῖναι* (ursprünglich *εἶναι*) *τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ*. Dies steht auch 2 Chr 6, 6. Wegen des Homoearcton konnte der Satz leicht ausfallen. Er ist aber trotzdem nicht ursprünglich. Es werden Worte Jahves zitiert, wenigstens dem Inhalte nach, nämlich 2 Sam 7, 6. 7 (nach Dt 12, 11. 14. 18 gefärbt) d. i. Jahve hat bis zur Zeit Davids keine feste Kultstätte sich erwählt, ferner 2 Sam 7, 8: Jahve hat David erwählt. Ein direkter Ausspruch über Jerusalems Erwählung findet sich nirgends. Darum

ist das Plus von B und 2 Chr 6, 6 späterer Zusatz, welcher den Zweck verfolgte, den paradoxen Gegensatz aus der Welt zu schaffen, der zwischen 16a und 16b obwaltet. Doch 16b ist nicht allein zu 16a in Gegensatz gestellt. Wir müssen zu 16b noch v. 17—19 hinzunehmen, wo die Erwählung Jerusalems virtuell ausgedrückt ist. V. 15 blickt ja ebenfalls nicht bloß auf v. 16, sondern auf die ganze Kombination bis v. 21. Die Erfüllung des Versprechens Jahves, von dem v. 15 die Rede ist, wird erst v. 20. 21 berichtet. להיות שמי שם hat einen doppelten Sinn: a) Der Name jemandes haftet an seinem Eigentum, wird über ihm angerufen (v. 43). Cf. Dt 28, 10; Jes 4, 1; 63, 19; Jer 7, 10. 11; 25, 29; Am 9, 12; Dan 9, 18. Dadurch, daß der Name Jahves am Tempel haftet, wacht Jahve über ihm als seinem Eigentum (v. 29 und 9, 3). b) שם steht metonymisch für Wesen. Cf. Jes 30, 27. Die Namen der Dinge nennen ist soviel als: Ihr Wesen hervorbringen: Jes 40, 26. Cf. das Schöpfungsepos 1, 2: šaplišma ammatum šuma la zakrat = als noch unten die Erde nicht benannt war, d. i. nicht existierte. Ähnlich im ägyptischen Totenbuch Kap. 17 (Erman, Altäg. Chrestomathie 61): Ink ntr ʿo ḫpr ḏsf ḳm'm rnwf: Ich bin der große Gott, der sich selbst erzeugt, der seine Namen schafft, d. i. sein eigenes Wesen hervorbringt. Daher ist die Offenbarung des Namens Jahves an Moses Ex 3, 14 gleichbedeutend mit einer Erschließung seines Wesens, ein Protest zugleich gegen die okkultistische Auffassung Amons, des Hauptgottes der Ägypter, der in Anspielung auf seinen Namen 'imn in den Inschriften häufig als 'imn rnf als der, „dessen Name verborgen ist" bezeichnet wird. — Jahve ist also mit seinem Wesen im Tempel gegenwärtig (cf. v. 12. 13), ähnlich wie über der Bundeslade, über welcher nach 2 Sam 6, 2 der Name Jahves ausgesprochen war. Besonders in diesem Sinne hat auch R in Rücksicht auf v. 12. 13 die Phrase verstanden. — Eine dritte hierher nicht gehörige Bedeutung der Phrase liegt 2 Sam 12, 28 zugrunde: Seinen Namen über etwas aussprechen, ihn hineinlegen heißt sich an der betreffenden Sache durch unsterbliche Taten verherrlichen. Im Ägyptischen ist diese Idee häufig. Cf. z. B. die Obeliskeninschrift der Makere Hatšepsowet (Erman, Chr. 78): n mrwt wn rnj' mn w'ḥ m r'pr pn r nḥḥ ḥnf ḏt d. i. auf daß mein Name bleibe und gelegt sei in diesen Tempel auf immer und ewig. 17 לשם heißt „für das Wesen Jahves", das im Tempel wohnen soll, ferner in einem mehr abgeblaßten Sinne: „zu Ehren Jahves". Cf. 2 Sam 7, 13. Das hier Gesagte ist

eine Paraphrase von 2 Sam 7, 2. 3 oder eines verwandten nicht mehr existierenden Textes (cf. zu v. 19). Die Initiative betreffs der Erwählung Jerusalems zur Kultstätte ging nach unserem Vers, aber auch nach 2 Sam 7, 2. 3, von David aus. Eben deshalb paßt im Munde Jahves das Plus über die Erwählung Jerusalems (v. 16) nicht gut.

18 Eine Belobung des Planes Davids mit diesen Worten ist 2 Sam 7 nicht zu lesen. Man kann höchstens 2 Sam 7, 3 die Worte Natans hierher ziehen, die der Prophet aber nicht im Auftrage Jahves spricht und darum v. 4ff. wieder korrigieren muß. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, daß der ganze Abschnitt v. 16—25 einen nicht mehr erhaltenen, 2 Sam 7, 11ff. zwar sinnverwandten, aber doch wieder abweichenden Text voraussetzt. **19** Über das Verhältnis von 2 Sam 7, 12. 13 und der ganzen Rede ib. 11—16 zum hiesigen Abschnitt bemerken wir: a) Wellhausen behauptet (Komposition des Hexateuchs[3] 254), in 2 Sam 7 sei v. 13 (wohl nur 13a) spätere Interpolation. Die Pointe der ganzen Rede Jahves scheint tatsächlich zu sein: Nicht David soll mir ein Haus bauen, sondern umgekehrt, ich werde ihm ein Haus bauen (v. 11). Durch die Einführung von v. 13a (nicht du, sondern dein Same soll mir ein Haus bauen) wird diese Pointe zerschnitten. Entscheidend ist dieser Grund allerdings nicht. Denn nach v. 1ff. erwartet man irgendeine deutliche Verfügung Jahves betreffs des eventuellen Tempelbaus. Da aber David in seiner Antwortrede (v. 18ff.) auf letzteren gar nicht mehr reflektiert, mag v. 13a, literarisch betrachtet, tatsächlich spätere Interpolation sein. b) Die Weissagung 2 Sam 7, 11—16 kann spätestens in jener Zeit literarisch fixiert worden sein, als der ewige Bestand der davidischen Dynastie noch politisch möglich erschien, also etwa unter Hizkia 701. Wahrscheinlich ist aber die literarische Form in der Hauptsache viel älter (denn cf. II 20, 17ff.) und mag auf Natan (cf. 1 Chr 29, 29) zurückgehen. Ein späterer Schriftsteller hätte da, wo er v. 1. 2ff. vom beabsichtigten Tempelbau Davids sprach, sowohl in der Weissagung als in der Antwortrede des Königs eine ganz deutliche Beziehung auf Salomon eingeflochten. Damit erledigt sich auch die häufige Behauptung, 2 Sam 7 sei späte Fiktion, die erklären will, warum nicht schon David den Tempel baute. — Wenn v. 13a nicht ursprünglich ist, so wurde er jedenfalls in Rücksicht auf Salomon sehr bald dem übrigen Text von 2 Sam 7 beigefügt. Die Notiz kann ebensogut wie das übrige auf eine

alte glaubwürdige Quelle zurückgehen. Sodann umfaßte also der Text eine doppelte Weissagung, von der ewigen Dauer der Nachkommenschaft Davids und von der Erbauung des Tempels durch diese Nachkommenschaft. זרע bezog ein jeder Leser natürlich sofort auf Salomon (cf. das Wort für ein Individuum gebraucht in Gen 4, 25; 1 Sam 1, 11). c) Als kurz vor dem Exil der hinfortige Bestand des Davidhauses gefährdet erschien, begann man die Worte entweder bedingt aufzufassen, indem man die Forterhaltung der Dynastie von der Treue gegen Jahve abhängig machte (so hier v. 25), oder man erklärte sie messianisch. Cf. Jer 33, 17. Das Vorbild für letztere Auffassung lieferte Jes 9, 6. Letztere Stelle hängt aufs engste mit ib. 9, 1—5 zusammen, wo die Ereignisse des Jahres 732 geschildert werden, ist also sicher jesaianisch. d) Es bleibt ernstlich zu erwägen, ob die Weissagung nicht von Anfang an in zwei verschiedenen literarischen Formen existierte, einer unbedingten messianischen 2 Sam 7, 11 ff. und einer bedingten, die hier v. 25, ferner 9, 5 b und 2, 4 erhalten ist. Der Wortlaut in v. 25 ist ja ganz verschieden von 2 Sam 7, 11 ff., und auch v. 16 ff. weicht davon ab, obwohl wegen לאמר in v. 15 und 25 ein wirklicher Jahvespruch eingeführt werden soll. Dann liegt aber auch der andere Schluß nahe: Auch die Weissagung betreffs des Tempelbaues durch Salomon (2 Sam 7, 13 a) existierte zur Zeit des R in einer deutlicheren Form, die den Sohn Davids direkt und unzweifelhaft wie 5, 19 als Bauherrn bezeichnete. Dann hätte R im ganzen Abschnitt v. 16—25 überhaupt nur diese andere Form vor Augen. In der Vorlage konnten beide Weissagungen ebenso ein Ganzes bilden wie in 2 Sam 7, 11 ff. mit 13 a. וַיָּצָא ist wie Gen 9, 10 (coll. 8, 18) perfektisch zu fassen. Denn die Rede Jahves erging an David während der letzten sieben Jahre seines Lebens, da Salomon schon längst ein Jüngling war. Cf. 5, 15.

20 Hier enthüllt Salomon die tiefere Bedeutung des Tempelbaues: Die Treue Jahves hat sich geoffenbart. Der Tempel ist ein Werk seiner Providenz. Aber auch Salomon ist der von Gott Erwählte, über den schon früher eine Prophetie ergangen war. **21** Statt מקום לארון hat S und 2 Chr 6, 11 את־הארון, was vielleicht richtiger ist. Hebr kann aus v. 6 entstanden sein. ברית steht hier metonymisch für Bundesurkunde, wenn man davor nicht wie v. 9 לחות ergänzen will. **22** Salomon war v. 14 dem Volke nähergetreten. Jetzt tritt er wieder zum Altar und kniet (v. 54) dort in Gegenwart der ganzen Versammlung nieder, mit dem Ge-

sichte gegen das Haus gewendet, wie es der Inhalt des Gebetes und die Anwesenheit Jahves im Debir forderten. Nach 2 Chr 6, 12. 13 kniete er auf einem kupfernen Gestell, einer Art Kanzel. Die Händeerhebung zum Himmel (nicht etwa bloß zum Altar) war in alter Zeit allgemein gebräuchlich. Cf. die Abbildungen der Beter z. B. bei den Ägyptern und Griechen. השמים braucht also keine Glosse zu sein. Es ist auch durchaus unrichtig, daß in alter Zeit das Stehen die ausschließliche Gebetsstellung war. — Das Folgende von v. 23 bis 30 bildet den Übergang zum eigentlichen salomonischen Gebet (v. 31 ff.). Zunächst dankt Salomon Jahve für die Erfüllung der Natanschen Weissagung betreffs des Tempelbaus (v. 23. 24), sodann bittet er um Erfüllung des Restes der Weissagung vom ewigen Bestande der Dynastie (v. 25. 26). Die nähere Einleitung und zugleich vorherige kurze Zusammenfassung des Gebetes bilden die Verse 27—30. **23** לעבדיך G τῷ δούλῳ σου. Doch ist der Plural vorzuziehen, da die besondere Anwendung auf David erst v. 24 folgt. "אין כמ cf. Ex 15, 11; Ps 86, 8. "בשמ ממעל cf. Dt 4, 39; Jos 2, 11. "שמר הבר" והחס Dt 7, 9 (Dan 9, 4). בכל לבם öfter in Dt. **24** Von את bis לו B L om. כיום הזה Dt 2, 30 und oft. Der Vers ist ein Resümé von v. 15—20. **25** Auffallend ist die völlige Identität der Phrase von שמר bis לאמר mit der in v. 24 gebrauchten. Man könnte daraus auf literarische Verschiedenheit von v. 24 und 25 schließen, aber zwingend ist das nicht. Gerade durch die Wiederholung derselben Ausdrücke soll der Wunsch angedeutet werden, Jahve möge die zweite Weissagung wie die erste in Erfüllung gehen lassen und der Dynastie ewigen Bestand gewähren. Auch wird die Phrase in v. 25 durch לאמר, auf dem der Nachdruck liegt, von der gleichlautenden in v. 24 hinlänglich unterschieden. Ganz unnötig ist die Annahme (Be u. a.), in v. 25. 26 einerseits und in 15—20. 23. 24 andererseits lägen zwei verschiedene Deutungen (die vorexilische und nachexilische) eines und desselben Natanschen Spruches vor. Vielmehr handelt es sich in v. 25. 26 um etwas noch zu Erfüllendes, in v. 23. 24 (und im Vorhergehenden) um etwas anderes bereits Erfülltes. — Die Phrase לא יכרת neben 2, 4 auch Jer 33, 17, ähnlich Jer 35, 19; 2 Sam 3, 29; Jos 9, 23. רק אם ebenso in Dt 15, 5. Sonst nur II 21, 8 und in Chr.

26 Hinter ועתה ist mit 2 Chr 6, 17 S V T und Mss יהוה herzustellen. Dieselbe Bitte wird zweimal wiederholt (v. 25 und 26). Ähnlich öfter in alten Segenswünschen, Beteuerungen, Warnungen

usw. Vor Osiris und seinen Totenrichtern muß der Tote sogar viermal beteuern: 'iw w'bkwi' ich bin rein (Erman, A. Chrest. 65). Ähnlich in der Obeliskeninschrift der Makere Hatšepsowet (Erman, A. Chrest. 78): s w ḏdtn m: n rḫi', d. i. hütet euch zu sagen: ich weiß nicht — zweimal (zu wiederholen). **27** Hinter אלהים G 2 Chr 6, 18 add *μετὰ ἀνθρώπων*. Hinter בניתי B L add *τῷ ὀνόματί σου*. כי zur Hervorhebung der Frage I 11, 22; 20, 5; Jer 23, 18; wobei eine Verneinung erwartet wird. Cf. hier Vulg.: Ergone putandum est . . . "שמי השם auch Dt 10, 14. "יכלכל (auch 2 Chr 2, 5; 6, 18) eine besonders gesuchte, feine Wendung für das gewöhnliche Hiphil. Die eigentliche Wohnung Gottes ist nach v. 27 coll. 29 der Himmel. Von dort aus ruhen Jahves Augen auf dem Tempel und seine Ohren hören das dort gesprochene Gebet. Er ist also dem Tempel nahe. Diese Auffassung von Gottes Gegenwart berührt sich mit der jesaianischen. Dort thront Gott über der Erde im Himmel (Jes 40, 22), sieht aber und bewirkt alles unten auf der Erde und sonst im Weltall (44, 24). Er ist ein riesiges Wesen, die Erde ist der Schemel seiner Füße (66, 1) und die Schleppen seines Gewandes erfüllen den Tempel (6, 1). Doch ist das nur eine poetische Vorstellung. Denn Jahve ist unkörperlich, „ein verborgener Gott" (Jes 45, 15). — Die Frage in 27a will nicht eigentlich Gottes Gegenwart auf Erden leugnen. Sie ist zunächst in Rücksicht auf die heidnischen Götter gestellt und hat den Sinn: Sollte die Gottheit wirklich an einen Fetisch gebunden sein und ausschließlich nur in einem Tempel wohnen? Die Götter wurden in ihren Tempeln, speziell in ihren dort aufgestellten Bildern so wohnend gedacht, daß ihre Gegenwart sklavisch an das Idol geknüpft war. Wurde dieses fortgetragen, so waren damit auch die Götter fortgeschleppt (Bab. Chronik B 4, 35. 36; K B 2, 284). Mit der Statue kehrte auch die Gottheit zurück, so unter Assurbanipal die Göttin Nanna aus Elam nach Erech (Rassam-C. 6, 120; K B 2, 210). Darum pflegten die assyrischen Könige die Götterstatuen aus den eroberten Städten zu rauben. Damit nahmen sie die Gottheit selbst gefangen. Das Land ward herrenlos. Dieser Göttertheorie gilt in erster Linie die hier vertretene Lehre, daß die eigentliche Wohnung Gottes der Himmel sei. V. 27 wendet sich tendenziös gegen eine etwaige schiefe Auffassung von v. 12. 13. Die Gegenwart Gottes im Tempel wird nicht direkt geleugnet, aber herabgemindert durch den Hinweis auf den Himmel als den besonderen Sitz Jahves. Ein Schrift-

steller nun, der unter dem unmittelbaren Eindruck stand, daß Jahve sich in der Wolke über der Bundeslade offenbare, hätte bei dieser Greifbarkeit der Gegenwart Gottes im Tempel nicht die Frage untersucht, ob er im Himmel mehr gegenwärtig sei, im Gegenteil, er hätte mit besonderem Stolz auf diese irdische Gottesnähe hingewiesen. Der Schreiber von v. 27 steht also vom salomonischen Zeitalter bedeutend ab. Die Hervorkehrung des Himmels als besonderer Wohnung Gottes und der Protest gegen eine Beschränkung seiner Gegenwart auf Erden ist in einer Periode erklärlich, da sich Jahve nicht mehr über der Bundeslade offenbarte, da es überhaupt keine Lade mehr gab und das Volk von heidnischen Tempeln umgeben war, d. i. frühestens etwa im Exil, wo die Gefahr besonders nahe lag, Jahve nach Art der Heidengötter aufzufassen und die ehemalige Bundeslade als Fetisch anzusehen. Wir teilen den Vers am besten Rj zu. Er zerreißt den Zusammenhang hinter v. 26. Man erwartet die Ordnung 26. 28. 31. Ursprünglich bildete v. 28 die Einleitung zum Gebet v. 31ff. Dann wurde von Rj v. 27 eingesetzt. Infolgedessen mußte der Inhalt von v. 28 modifiziert werden. Nach diesem Vers ist Jahve als im Debir thronend gedacht (cf. לִפְנֵיךָ). Von dort wendet er sich dem Betenden zu. Rj mußte wegen v. 27 Jahve in den Himmel versetzen. Das tat er in v. 29, den er nach v. 52 stilisierte. Durch אל הבית הזה v. 29 ist Gott in den Himmel transferiert. Statt לפניך am Schluß von v. 28 gebraucht dort Rj (nach v. 35) אל־המקום הזה. Denn das Angesicht Gottes und seine Augen sind im Himmel. Neben v. 27 ist also auch v. 29 ein Werk des Rj, eine Modifizierung, gleichsam eine Marginalkorrektur zu v. 28. V. 30a und b sind noch spätere Glossen aus der Zeit nach Rj. Ein Leser wollte in 30a schon im voraus auch das Volk zu Ehren bringen. Die Stilisierung ושמעת ist nach v. 45 gemacht. Wertlos ist v. 30b (nach v. 34 geformt). **28** B hat einen kürzeren und vielleicht ursprünglicheren Text, indem אל־תפלת עבדך ו, ferner אל־הרנה ו ausgelassen werden. Auch bietet B תְּחִנָּתִי. In לפניך wird noch die Auffassung vom Thronen Jahves über der Bundeslade (v. 12. 13) festgehalten. Der Vers schloß sich ursprünglich direkt an v. 26. **29** Der Vers ist spätere Einlage des Rj (cf. zu v. 27). יהיה שמי שם verstand er zunächst in dem ersten v. 16 dargelegten Sinne. Jahve thront im Himmel und beansprucht über den Tempel ein besonderes Eigentumsrecht. Die Nacht wird zuerst genannt (Jes 27, 3), weil beim Orientalen der bürgerliche Tag mit dem Abend beginnt.

30 Statt תחנת haben verschiedene Mss תפלת. Statt אל[3.4] G ἐν, 2 Chr 6, 21 und S מן. Statt ושמעת[2] G καὶ ποιήσεις. Der Ausdruck fehlt in ähnlicher Stellung unmittelbar vor וסלחת in v. 34. 36. 39, dagegen folgt in v. 32. 43 ועשית. — 30a ist die Glosse eines Späteren, der auch das Volk in dieser Einleitung zum eigentlichen Gebet erwähnt wissen wollte. Hinter v. 28 und vor v. 31 konnte der ursprüngliche Verfasser eine solche Bemerkung nicht einfügen. Denn היום in v. 28 leitet unmittelbar zu v. 31 über, und der Inhalt von 30a nimmt in generalisierender, effektloser Weise den Gedanken von v. 31 ff. vorweg. Auch klingt 30a wegen der Gleichheit der Ausdrücke hinter v. 28 pleonastisch. ושמעת kehrt in der Einlage v. 44—51 wieder, setzt also diese schon voraus. אל־המקום ist, da die Bemerkung spät und nachexilisch sein muß, schon im Sinne der Ḳibla (v. 44) gemeint. — Von Rj kann 30a nicht stammen, da er auch mit v. 29 in unangenehmer Weise kollidiert. — In v. 30b ist zunächst אל־מקום שבתך אל־השמים herauszuheben. Es ist eine Randglosse zu אל־המקום הזה in v. 30a, die an den unrechten Ort versprengt wurde. Von Rj stammt sie nicht, sonst hätte dieser schon in v. 29b die himmlische Wohnung Jahves statt „gegen diesen Ort“ eingefügt. Er begnügte sich damit, in versteckter Weise gegen ein beschränktes Wohnen Jahves im Debir nach Art einer heidnischen Gottheit durch sein אל־הבית הזה und אל־המק״ in v. 29 statt לפניך in v. 28 zu protestieren. Die Glosse ist also noch jüngeren Ursprungs und übertreibt die Idee von v. 27, indem sie das Volk nur noch gegen den Himmel, nicht einmal mehr gegen Jerusalem beten läßt. Von hier aus wird das merkwürdige השמים in v. 32. 34. 36. 45 und מכון שבתך הש״ in v. 39. 43. 49 verständlich. Derselbe Glossator hat diese Worte zum jedesmaligen אל statt אליך (v. 33 das zweite Mal und v. 48) resp. אל־המקום הזה (v. 35) oder אל־הבית הזה (v. 38. 42) und אל־יהוה (v. 44) an den Rand geschrieben. Er wollte das Gebet jedesmal gegen den Himmel als die Wohnung Gottes gerichtet wissen. Durch ungeschickte Abschreiber kam diese Mißverbesserung am unrechten Ort hinter תשמע resp. ושמעת in den Text. So erklärt sich davor das paradoxe Fehlen jeglicher Präposition. Auch v. 31. 32 wird ähnlich aufzufassen sein. השמים war ursprünglich als Ersatz für das in v. 31 hinter לפני Folgende beabsichtigt. Möglicherweise diente die Glosse liturgischen Zwecken. Man rezitierte irgendwo beim Gottesdienst das Gebet v. 31 ff. und änderte die auf den Tempel bezüglichen Stellen in v. 31. 33. 35. 38. 42. 44. 48

entsprechend um, worauf diese liturgischen Marginalworte am unrechten Ort in den Text gerieten. Der Rest von 30b ist eine nach v. 34 gebildete Glosse. **31** Statt את אשר hat 2 Chr 6, 22 das leichtere אם. Das merkwürdige את dient besonders zur Hervorhebung eines Nomens (cf. Nu 3, 46; Jud 20, 44. 46), hier eines ganzen Satzes, und kommt besonders im späthebräischen Gebrauch vor. Statt ונשא hat G *λάβῃ*. Ebenso bieten frühe Druckausgaben ונשׂא. Dieselbe Variation herrscht 2 Chr 6, 22. Doch paßt נשא „leihen", hier „auferlegen" (T ירשי) ganz gut. Mit Neh 10, 30 ist ferner וּבָא בָאָלָה „in den Reinigungseid eintreten" zu lesen. GST faßten אלה als Verb und setzten Waw davor. Der Fall ist folgender: Jemand hat wirklich ein Verbrechen begangen, es liegen aber keine genügenden Beweise gegen ihn vor, während zugleich noch ein anderer unschuldig verdächtigt wird. Da greift man zum Gottesurteil (bei ונשא ist „man" Subjekt). Beide schwören vor dem Brandopferaltar, sie seien unschuldig und wünschen sich für den Fall wirklicher Schuld Unglück von Jahve. Nun möge Jahve zwischen beiden Richter sein, dem Schuldigen die Selbstverwünschung erfüllen und so einen Beweis seiner Schuld schaffen, den Unschuldigen hingegen ungestraft lassen. Anders liegt der Fall in Ex 22, 7. 10, wo es sich um kein Gottesurteil, sondern um einen einfachen Eid handelt, welcher als genügender Beweis hingenommen wird. Ex 22, 8 ist hingegen von einem göttlichen Orakel die Rede. — Ähnlich ist Nu 5, 21 ff. die mit dem Eiferopfer verbundene Fluchformel. Aber dort handelt es sich um Schuld oder Unschuld einer einzelnen Person, hier soll zwischen zwei Verdächtigen der Täter herausgefunden werden. Allerdings spricht v. 31 nur von dem Schuldigen. Aber v. 32 wird auch der Unschuldige genügend berücksichtigt. Bei der Lesart נשא („und man spricht gegen ihn einen Fluch aus") würde es sich um eine ähnliche Zeremonie wie Nu 5, 21. 22 handeln, wo der Priester den Fluch spricht und das Weib ihn mit „Amen" auf sich nimmt. לפני מזבחך lehrt, daß auch der Laie in den inneren Vorhof treten durfte, also ein eigentlicher Priesterhof in früherer Zeit nicht existierte. **32** השמים GTS 2 Chr 6, 23 *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*. Ebenso wird im folgenden die Phrase jedesmal wiedergegeben. Cf. v. 30. Der Fluch sowie der Segen kommen über das Haupt. Cf. I 2, 44; Gen 49, 26. Daher syr. ܡܣܡܟܪܝܢܐ Verurteilung. עבדיך sind der Schuldige und der unschuldig Verdächtigte, nicht der Frevler und der von ihm Geschädigte, was v. 31 durch איש לרעהו ausge-

drückt wird. Dann würde man בין עבד erwarten. — Das erste, worum Salomon fleht, ist merkwürdigerweise, daß der Tempel eine Stätte des Gottesurteils werde. Daraus entwickelte sich später die Praxis, beim Tempel resp. bei der Stadt Jerusalem zu schwören, Mt 5, 35. **33** אליך bis B L om. Statt אשר haben manche Mss כי. בבית bezieht sich auf den Tempelhof, wo das Volk betet. **34** Statt עַמֶּךָ B A *τοῦ δούλου σου* (wohl nur auf Grund eines Schreibfehlers). Der Fall, um den es sich hier handelt, kann verschieden erklärt werden: a) Wegen der Untreue gegen Jahve werden die Israeliten im Krieg besiegt und ein Teil gefangen. Die Zurückgebliebenen gehen zum Tempel, bekennen wieder den Namen Jahves, d. i. erkennen ihn als Gott an, schwören dem Götzendienst ab und flehen um Befreiung ihrer Brüder. Jahve läßt sich rühren und bringt sie aus der Gefangenschaft zurück. b) Die Gefangenen selbst flehen in der Fremde in der Richtung gegen den Tempel. Statt אליך בבית wäre ohne Grund אל־הבית zu lesen wie v. 29. 35. 38. 42. c) Das Volk wird im eigenen Land geschlagen und betet um Abwendung einer Deportation aus Furcht vor dem Exil. Statt וַהֲשֵׁבֹתָם אֶל wäre וְהִשְׁבָתָם עַל wie Jer 24, 6 und 32, 37 zu korrigieren. Besonders nach dem Falle des Nordreiches wäre diese Auffassung sehr begreiflich. Cf. Jer 7, 1—15. Doch ist sie unwahrscheinlich. Denn die Änderung von אל, das hier in ähnlicher Verbindung so häufig vorkommt, ist willkürlich (cf. aber die Phrase Jer 16, 15). Auch würde man im angenommenen Falle eher ein Gebet um Sieg über die Feinde erwarten. Darum bleiben wir bei der ersten Auffassung. An das große Exil ist dabei nicht gedacht. Denn es wäre gegen die Feierlichkeit der Rede, gleich hier zu Anfang des Gebetes den Untergang des Reiches und die Zerstörung des Tempels in Erinnerung zu bringen. Die Klimax läßt dies erst später zu. Es handelt sich um Fälle wie Jud 2, 13. 14 oder Joel 4, 6. Als das größte Übel gilt dem Orientalen die Wanderung in die Fremde. Darum setzt der Redner ihre Erwähnung an die erste Stelle.

35 G *ὅταν ταπεινώσῃς αὐτούς* V propter afflictionem suam. Demgemäß תְּעֻנֵּם zu punktieren. אל־המקום bezeichnet nicht die Ḳibla (Gebetsrichtung gegen den Tempel aus der Ferne). Denn diese wird v. 44. 48 umständlicher ausgedrückt. Das אל bezeichnet die Richtung gegen das Haus für den im Vorhof Stehenden nach der Analogie von Dt 16, 6; Ps 5, 8; 28, 2. Ebenso ist die Phrase in v. 38. 42 zu verstehen. **36** עבדיך B L Sing., der sich dann

auf Salomon bezöge wie v. 30. 52. Indessen gilt das Gebet auch für die spätere Zeit. Darum ist Plur. beizubehalten und entweder von den nachfolgenden Königen oder vom Volk zu verstehen. Dazu bildet dann ועמ׳ die Explikation wie Neh 1, 10. Die Dürre, wie sie Joel 1, 10ff.; Jer 14, 1ff. beschrieben wird, ist im wasserarmen Palästina immer ein großes Elementarunglück und wird wie die Spendung des Regens vom Orientalen unmittelbar ohne natürliche Zwischenursachen auf Gott zurückgeführt. כי תורם entweder „ja sogar“, steigernd, oder auch einfach „denn“. Die Verzeihung Jahves wird sich darin kundgeben, daß er die wahre Gotteserkenntnis in diesem Zustande der Not und größerer Empfänglichkeit für religiöse Belehrung wird predigen lassen. Immerhin sieht das Ganze von כי ab in 36a wie ein späterer Einschub aus. Klo Sta fassen es als Glosse zu תענם in v. 35. Das hat den Vorteil, daß dann כי beidemal in demselben (im Kontext häufigen) Sinn „wenn“ gebraucht wird.

37 בארץ[1] und ירקון B L om, ״בארץ שער S G *ἐν μιᾷ τῶν πόλεων αὐτοῦ*. Demnach ist באחד שעריו zu lesen, wobei שער metonymisch für „Stadt“ steht. Cf. Dt 16, 5 und oft. Nachdem v. 33—36 Kriegsgefangenschaft und Dürre als Hauptplagen hervorgehoben worden, sind hier noch Hungersnot, Pest, Getreideschäden, Heuschrecken und Belagerung angeführt. דֶּבֶר ist allgemeiner Ausdruck für Seuchen. Ihr Herd war im Altertum der nordöstliche Teil des ägyptischen Delta bei Pelusium, von wo sie nach Palästina eindrangen. Darum kommt Am 4, 10 die Pest בדרך מצרים auf dem Weg von Ägypten her. שְׁדָפוֹן bezieht sich Am 4, 9; Hagg 2, 17 deutlich auf Pflanzen. Da سدف „dunkel sein“ bedeutet, muß es ein Getreideschaden sein, bei dem die Ähre eine dunkle Färbung annimmt und verdirbt. Man denkt am besten an den Brand, den die Brandpilze (ustilagineae) verursachen. Er tritt als ustilago carbo (Flugbrand) bei der Gerste auf und bildet ein braunschwarzes Pulver auf den Fruchtknoten. Als tilletia caries (Schmierbrand) findet er sich beim Weizen, wobei sich die Körner in eine schmierige Masse verwandeln. Falls diese Erklärung richtig, so ist es zweifelhaft, ob Gen 41, 6. 23. 27 die Phrase שדופות קדים (vom Ostwind geschwärzte Ähren) mit שדפון sachlich zusammenhängt. Dann wäre der Wind als Ursache oder Verbreiter dieses Schadens gedacht, was nicht gut glaublich ist. Doch kann dort שדופות auch heißen: Geschwärzt, wie es durch Brandpilze zu geschehen pflegt. Macht man nämlich Gen 41, 6ff. zum

Ausgangspunkt der Erklärung, so wäre שדפון eine Art Verbrennung und Ertötung der reifen Körner durch den heißen Wind, wobei die Ähre geschwärzt wird und die Körner ausfallen. — ירקון wird regelmäßig mit שדפון genannt. Der Name ist vom äußeren Symptom grüngelber Färbung hergenommen. Es kann sich auf die Blätter der Graspflanzen beziehen und ist dann Getreiderost (uredo linearis), welcher von den Rostpilzen (uredineae), insbesondere von der Art puccinia graminis (Doppelrost) erzeugt wird. — Die in Palästina heimische Spezies der Heuschrecke ist schistocerca peregrina, deren Verbreitungsgebiet von Indien bis zur W-Küste von N-Afrika reicht. Welche weiteren Spielarten mit den neun hebräischen Wörtern gemeint sind, läßt sich nicht ausmachen. Zu חסיל cf. Dt 28, 38 (abfressen). לו ist aufs Volk in v. 36 bezüglich. Zu כל־נגע ist dem Sinne nach כי יהיה zu ergänzen. Sehr verwandt ist die Aufzählung Am 4, 6ff.

38 "לכל עמך יש BL om (späterer Zusatz). Es soll לכל־האדם restringieren, obwohl aus dem Kontext klar ist, daß letzteres sich nur auf die Israeliten bezieht, da der Fremdling erst v. 41 erwähnt wird. תפלה und תחנה sind Objektsakkusative zu תשמע in v. 39. "נגע לב ist das, was innerlichen, geistigen Schmerz verursacht. Damit wird das v. 37 Gesagte verallgemeinert. Selbst ein rein privater innerer Schmerz, eine geheime Besorgnis genügt als Anlaß zum Gebet. Ki und andere fassen die Phrase für Betroffenheit des Gewissens. Schließlich könnte man es nach 1 Sam 10, 26 auch von der Rührung des Herzens durch Jahve erklären: Wenn sie sich männiglich im Innern dazu angeregt fühlen und die Hände gegen diesen Tempel erheben. Der inkonzinne Singular ופרש ist durch das Suffix von לבבו veranlaßt. **39** Alle Plagen sind ein Ausfluß des Zornes Gottes ob der Sünden. Darum kann Jahve nur dann die Strafe abwenden, wenn er zugleich verzeiht. Daher das wiederkehrende וסלחת. — ועשית heißt entweder „eingreifen", oder es ist wie ונתת mit "בכל־דרכ zu verbinden. In letzterem Ausdruck SB om כל, das besser fehlt, da es sich um den augenblicklichen, bußfertigen Wandel vor Gott handelt, nicht um frühere zu vergebende Sünden. Ist wahre Buße im Herzen vorhanden, so möge Jahve das Gebet hören und zugleich die Sünden tilgen. Der Vers zeigt eine hohe ethische Auffassung der Gottesverehrung (wie Ps 51, 19). **40** Der Vers ist eine Paraphrase von Dt 4, 10b; 12, 1; 31, 13. פני fehlt in Dt und in BL. Die Furcht vor Gott als dem zürnenden Rächer der Sünde ist ein Haupterfordernis des Dt. Der Vers bildet einen

solennen Abschluß zum ganzen auf die Israeliten bezüglichen Abschnitt v. 31—40. **41. 42** Durch Homoearcton ist in B alles von ובא v. 41 bis הנטויה v. 42 inkl. ausgefallen. In 2 Chr 6, 32 fehlt der Anfang von v. 42 von כי bis שמך (Homoeoteleuton) samt dem folgenden את. ובא והתפלל B A 2 Chr 6, 32 wegen v. 42a Plural. ובא zeigt, daß der Verfasser in 31—43 nicht an eine Ḳibla denkt, sondern ans Gebet am Tempelplatz. Zu ובא מארץ cf. Dt 29, 21, zu יד החזקה cf. Dt 4, 34; 5, 15; 11, 2. **43** Das asyndetische אתה ist eigentlich richtig, da sich das folgende תשמע auf אל־הנכרי in v. 41 bezieht. Aber analog zu v. 32. 34. 36. 39 setzen viele Mss mit B L S 2 Chr 6, 33 ein Waw davor. כל עמי הארץ usw. auch Dt 28, 10; Jos 4, 24. שמך נקרא auch Jer 7, 10. 11 (cf. oben zu v. 16). נכרי ist der zufällig hergekommene Ausländer, nicht der eingesessene Fremde (גֵּר), dessen Verhältnis zur israelitischen Liturgie durch Verordnungen wie Nu 15, 14—16 geregelt war. In v. 41—43 wird auf fremde Besuche in Jerusalem angespielt, z. B. den der Königin von Saba (cf. 10, 1), die Gesandtschaft von Kuš, welche Gaben für Jahve bringt (Jes 18, 7), die Abordnung Merodach Baladans (II 20, 12ff.) u. a. Zweifelsohne wurde dabei jedesmal auch der Tempel besucht, und der vornehme Fremde spendete in seinem oder seines Absenders Namen ein Opfer wie Alexander (Jos. A. 11, 8, 5). Hier ist der feierliche Abschluß des Gebetes, der im Gedanken gipfelt, der Ruhm des Tempels möge bis an die Grenzen der Erde dringen. Das steht im Einklang mit Ps 68, 32; Jes 56, 6. 7, wonach der Tempel ein Bethaus für alle Völker ist. Das Proselytentum als systemisierte Teilnahme am jüdischen Tempelkult ist hier nicht gemeint. Es tritt in sehr später Zeit in höherem Grade auf, als die Makkabäer (Johannes Hyrkanus, Aristobul, Alexander Jannäus) mit dem Schwerte in der Hand Proselyten machten. V. 40—43 zeigt deuteronomistische Elemente, die v. 31—39 fehlen und erweist sich so als spätere Überarbeitung.

44. 45 איבו fassen Mss G S T 2 Chr 6, 34 als Plural. Cf. Dt 20, 1; 21, 10. Statt אל־יהוה G *ἐν ὀνόματι κυρίου*, 2 Chr 6, 34 אליך, ebenso S, das יהוה noch beifügt. תשלחם scheint auf den Brauch zu weisen, vor dem Krieg ein prophetisches Orakel zu befragen wie 22, 5ff. Dann ist das Volk gleichsam von Jahve in den Krieg geschickt. Dieser wird zum dschihâd (heiligen Krieg), und Jahve läßt den Sieg als Wiederherstellung des erlittenen Unrechts folgen. — Der ganze Abschnitt v. 44—51 ist später eingefügt. Denn a) er stört die rhetorische Klimax der vorhergehenden Rede, deren

Höhepunkt schon v. 43 erreicht ist. b) Von Krieg und Gefangenschaft wurde schon oben v. 33. 34 gehandelt. Derselbe Schriftsteller würde nicht auf dieses Thema wieder zurückkommen. c) Auffallenderweise wird v. 44—51 ängstlich der Name Israel vermieden. Unmittelbar vorher (v. 43) und nachher (v. 52) erscheint er wieder. d) Der Stil weicht von der Ausdrucksweise des Abschnittes v. 31—43 ab. Cf. besonders ושמעת v. 45. 49 gegenüber ואתה תשמע (v. 32ff.). — In v. 44. 48 ist von der Gebetsrichtung gegen Jerusalem und den Tempel die Rede, also von einer Ḳibla. Diese ist zuerst Dan 6, 11 und dann 3 Ezr 4, 58 belegt, möglicherweise aber schon vor dem Exil aufgekommen, vielleicht sogar bald nach der Einweihung des salomonischen Tempels. Für Jerobeam (12, 26ff.) hätte der Brauch, gegen den Tempel zu beten, einen besonders dringenden Grund abgegeben, ein Konkurrenzheiligtum in Betel zu schaffen, welches von N aus in der Visierlinie gegen Jerusalem liegt. Allerdings wurden nach dem Tempelbau die alten Heiligtümer im Lande nicht kassiert. Sie waren teilweise ehrwürdiger und populärer als das königliche Sanktuar in Jerusalem. Dieses war aber wieder durch Jahves besondere Gegenwart in der Wolke ausgezeichnet. Doch ist das Aufkommen der Ḳibla in sehr früher Zeit, besonders bei den Juda nie sehr freundlichen Nordstämmen nicht besonders wahrscheinlich, und das sicherste ist es darum, ihre Erwähnung hier als Niederschlag späterer (exilischer oder nachexilischer) Verhältnisse aufzufassen. — V. 44. 45 hängen eng mit v. 46ff. zusammen. Von einer Naht ist nichts zu entdecken. In v. 46 wird das Subjekt von v. 45 fortgesetzt. — Schwierig ist die Frage, ob und auf welche nachexilische Kriegsverhältnisse der Schreiber anspielt. Die Makkabäerzeit kann nicht in Betracht kommen. Damals konnte die jüdische Diaspora längst nicht mehr als Gola aufgefaßt werden, wie v. 46ff. Die Plänkeleien mit den Samaritanern Neh 4, 1ff. waren kein eigentlicher Krieg. Immerhin waren 500—400 die Beziehungen zu den Nachbarvölkern gespannt. Daran knüpft der Autor im allgemeinen an. Seinen Worten liegt vielleicht virtuell nur der allgemeine Wunsch zugrunde, Jahve möge recht bald sein Volk in einen siegreichen Krieg gegen die es umdrängenden Feinde senden und ihnen angesichts der Chikanen seitens der Araber, Ammoniter und Asdoditer u. ä. (Neh 4, 1) Recht verschaffen. **46** האיב BL 2 Chr 6, 36 om. רחוקה usw. steht ohne Artikel, weil virtuell als selbständiger Satz gefaßt: Mag das Land fern oder nah sein. Sonderbar ist

או קרובה. Es spielt kaum auf konkrete Verhältnisse an, vielleicht auf die Wegführung der Juden nach Daphne bei Antiochia unter Antiochus Epiphanes (?). Cf. KAT³ 303. נתן לפני cf. Dt 1, 8. 21 und öfter. **47** והשיבו cf. Dt 4, 39 und besonders 30, 1, wo deutlich vom Exil die Rede ist. Das אל ist in der Phrase notwendig und die Wiedergabe von B: *καὶ ἐπιστρέψουσιν καρδίας αὐτῶν* mißkennt die ursprüngliche Bedeutung. B setzt durch *μετοικίας αὐτῶν* שְׁבִיתָם voraus. Ähnlich 2 Chr 6, 37 שָׁבֻם. Aber cf. Ps 106, 46. Zu חטאנו usw. cf. Ps 106, 6; Dan 9, 5, wo beidemal das Exil gemeint ist. Die Verbindung der drei Verba ist besser asyndetisch wie in B, daher Waw in "והעו als Dittographie zu streichen. Einige Mss lesen והרשענו. Abgesehen von dem überflüssigen Waw ist die Form statt Kal vielleicht einzusetzen, da sie sich auch an den beiden angeführten Stellen findet. Allerdings wird v. 32 Hi transitiv gebraucht. Doch letzterer Vers hat einen anderen (älteren) Verfasser. **48** Zu ושבו usw. Dt 30, 2, wo das Exil gemeint ist. L Chr und Mss lesen besser והעיר. **49** Hinter את־תפלתם ist der Rest mit B L zu streichen. Es liegt eine überflüssige Wiederholung aus v. 45 vor. Obendrein gibt ועשית usw. keinen richtigen Sinn. **50** לעמך G *ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν*. Doch halten auch S T 2 Chr 6, 39 die hebräische Lesart fest. Wegen ילכל usw. wäre immerhin לְחַטֹּאתָם konzinner. Zu ונתתם usw. cf. Ps 106, 46; Neh 1, 11. Es ist deutlich das große Exil gemeint. Aber während an den zitierten Stellen noch von der Rückkehr der Gola die Rede ist, und auch v. 34 um Zurückführung der Verbannten gebeten wird, begnügt sich hier der Schriftsteller mit der Bitte um ihre gütige Behandlung. Das läßt sich nur von einer Zeit verstehen, in der ein großer Teil der Verbannten sich mit seinem Schicksal versöhnt und im fremden Land heimisch eingerichtet hatte, also nach der Rückkehr keine Sehnsucht mehr empfand. Dies war in nachexilischer Zeit nach 500 der Fall. In diese Periode gehört der Abschnitt. V. 44. 45 stimmen gut zu dieser Idee. Dort ist von den aus dem Exil Heimgekehrten die Rede, die sich ihren palästinensischen Feinden gegenüber als ein Volk fühlten. Der Tempel braucht wegen der Ḳibla v. 44. 48 noch nicht fertiggestellt zu sein. Daniel betet 6, 11 gegen Jerusalem vor Wiederaufbau desselben. **51** "עמך ונחל wie Dt 9, 29. "כור הברזל Dt 4, 20; Jer 11, 4. Der eiserne Schmelzofen wird als Sinnbild der Pein wohl deshalb angewendet, weil der Feuertod im Altertum eine bekannte Strafe war, wie nicht nur Dan 3, sondern auch Hammurabikodex § 25 beweist. Jer 29, 22

ist hingegen vielleicht nur von der Blendung durch glühende Stangen die Rede. **52** להיות G S *καὶ ἔστωσαν*, ist nur ein Versuch, die schwierige Konstruktion zu mildern (wie 2 Chr 6, 40). V. 52 schließt nicht an v. 51 an. Der harte Übergang ist zunächst durch den Einschub von v. 44—51 veranlaßt. In v. 52 erscheint wieder der Name Israel, der zuletzt v. 43 vorkam. V. 52 gehört demnach in einen Zusammenhang mit v. 31—43. Man könnte להיות mit נקרא in v. 43 verbinden. Aber wahrscheinlich fiel hinter v. 43 etwas aus, indem der Text beim Einschub von v. 44—51 an der Verbindungsstelle lädiert wurde. — Hinter עיניך hat G in Rücksicht auf לשמע noch *καὶ τὰ ὦτά σου*, was aber nicht nötig ist. Beim Orientalen gehören die äußerlichen Gesten mit zum Gebet. Jahve sieht sie und schließt daraus, daß der Mann betet. Daher der naive Zusammenhang von Auge und Hören des Gebetes. Auch v. 29 wird das Ohr nicht ausgedrückt. V. 52 gibt ein Resümé des Vorhergehenden: Jahve möge Salomon und das Volk jederzeit im Tempel erhören. בכל קראם cf. Dt 4, 7. **53** Zur Erwählung des Volkes durch Jahve cf. Ex 19, 5. Mit dem Gottesnamen hat die ganze Rede v. 23 begonnen. Mit ihm schließt sie. Statt v. 53 fügt hier 2 Chr 6, 41. 42 die Worte Ps 132, 8—10 ein und legt sie Salomon in den Mund. Doch so feierlich sie auch klingen, hier können sie nur spätere Ausmalung sein. Wären sie wirklich gesprochen worden, so hätte sie der Schriftsteller beim Hinaufbringen der Lade von Sion (v. 2—6) eingefügt. In v. 53 ruht Jahve schon längst über der Lade im Debir.

54 Statt קם bietet G das glattere *καὶ ἀνέστη* = ויקם. Es ist kein Grund מכרע usw. als Glosse zu fassen. Das vorhergehende Gebet entspricht der demütigen Haltung des Kniens. Jetzt steht Salomon zur Erhöhung des Schlußeffekts auf und segnet das Volk. **55** ויברך bedeutet hier „segnete“ und לאמר führt den Inhalt des Segensspruches ein. Anders v. 14. Es wird dann die aus Ruth 2, 4 bekannte, den Israeliten geläufige Grußformel weiter ausgeführt: „Jahve sei mit euch.“ Die Einleitung zu diesem Segenswunsch bildet wieder das auf v. 15—21 zurückgreifende Lob Gottes. **56** Hinter יהוה G add *σήμερον* (v. 15). Zur Phrase cf. Jos 21, 43; 23, 14. Der Gegensatz zu נפל דבר ist הקים v. 20. Die Worte Mosis beziehen sich auf die Pazifizierung des Landes Dt 12, 10ff. und die zeitlich damit verknüpfte Fixierung der Kultstätte. Es kehrt also der deuteronomistische Gedanke von v. 15—20 und 5, 18. 19 wieder. **57. 58** Hier der eigentliche Segen (Ruth 2, 4).

Das Volk kann aus sich die Gebote Gottes nicht halten und nicht sittlich vollkommen leben. Dazu hat es den Beistand Gottes nötig. Darum soll Gott ihm seine Gnade und Hilfe nicht entziehen. Das ist eine sittliche Auffassung, welche über die Moral anderer Kulturvölker Vorderasiens weit hinausreicht. Nach v. 39 kennt Jahve die Menschenherzen. Nach v. 58 vermag er sie nach Gutdünken zu wenden (Prv 21, 1). Die Phrasen sind die gewöhnlichen deuteronomischen. **59. 60** ומשפט עמו B om. Viele Mss lesen ואת. Jahve soll Salomon (resp. dem jeweiligen Fürsten) und dem Volke Recht verschaffen (v. 59) und zwar so, daß die Nachbarvölker zur Anerkennung Jahves gezwungen werden. Die beiden Verse sind späterer Einschub des Verfassers von v. 44. 45. Denn sie zerreißen den Zusammenhang zwischen v. 58 und 61: So wie Jahve v. 58 seinerseits dem Volke helfen möge, indem er dessen Herz rührt, in seinen Wegen zu wandeln, ebenso soll v. 61 auch das Volk das Seinige dazu beitragen und Jahve sich ganz hingeben. Dazu hat die Idee vom Rechtverschaffen nach außen keine Beziehung. Beachte auch, daß משפט v. 59 in einem ganz andern Sinne steht als משפטיו in v. 58. Außerdem ist v. 59 vom Volk plötzlich in der 3. Person die Rede, während es v. 58 in der 1., v. 61 in der 2. (G auch 1.) Person eingeführt wird. Zu למען usw. v. 60 cf. Jos 4, 24. כי יהוה usw. Dt 4, 39.

61 G hat *αἱ καρδίαι ἡμῶν*, was besser zu אלהינו paßt. Von ללכת bis מצותיו liegt vielleicht eine aus v. 58b entstandene Dublette vor. Salomon will offenbar an die Begeisterung des Volkes bei der Tempelweihe anknüpfen und fordert dieselbe Herzensungeteiltheit Jahve gegenüber, wie sie das Volk an diesem Tage zeigt, auch für die Zukunft. Von einer Beobachtung der Gebote Jahves am Tempelweihfeste kann keine Rede sein. Zu שָׁלֵם kann man „Muslim“ „der Gottergebene“ vergleichen. והיה knüpft kohortativ an v. 58 an.

62 Hinter כל hat G בני gelesen. עמו B L om. Das Partizip ist malend und drückt die längere Dauer aus. **63** Von את[1] bis ליהוה ist der Text schwerfällig. Wenn man etwas davon tilgen will, genügt die Auslassung der letzten drei Worte. 2 Chr 7, 5 läßt זבח השלמים bis ליהוה aus und liest הבקר. Hier werden zunächst die Fried- oder Heilsopfer hervorgehoben, weil ihr Fleisch zur Speisung des Volkes diente. Von וצאן bis אלף[2] B om *. Es muß aber ursprünglich sein. Denn neben den Rindern wurden immer auch Schafe geschlachtet (I 1, 9). Sodann wird בקר der Zahl

vorangestellt, läßt also noch eine andere Opferart erwarten. שלם kommt auf der Inschrift von Marseille CIS 1, 165 neben andern technischen Opferausdrücken vor. Der Name hängt entweder mit שָׁלוֹם Friede zusammen: es kam das friedliche Verhältnis des Menschen zu Gott zum Ausdruck, — oder mit שָׁלַם vergelten: dann war es ursprünglich zunächst ein Vergeltungs- d. i. Dankopfer (Prv 7, 14). Es wurde dann schlechthin als das mit dem Mahl verbundene Opfer aufgefaßt (im Gegensatz zu עלה) und immer gefeiert, wo eine Volksmenge zusammenkam, für deren Verpflegung gesorgt werden sollte, Jud 20, 26; 21, 4; 1 Sam 13, 9, auch wenn man Jahve nicht danken, sondern ihn um etwas bitten wollte. — Die Zahlen sind übertrieben. Selbst wenn man darunter die in v. 64 erwähnten Opfer mit einbegreift und die 7 Tage hindurch 12 Opferstunden täglich annimmt, wären im Vorhof stündlich ca. 262 Rinder und 1430 Schafe geschlachtet worden! Immerhin müssen wir eine ziemlich hohe Zahl ansetzen. Denn das Volk war zahlreich zusammengeströmt und mußte vom König bewirtet werden. חנך ist im Grund wohl ägypt. ḥnk = spenden, darbringen, opfern. Es bedeutet somit zunächst „das Erstlingsopfer in einem neuen Heiligtum darbringen“. Daraus entwickelte sich die Bedeutung „etwas feierlich eröffnen“, worin jedoch der Nebenbegriff einer Heiligung, Weihung eigentlich nicht liegt. Zur Bezeichnung des letzteren wird vielmehr קִדֵּשׁ (auch Hiphil) gebraucht. Cf. 9, 3; Nu 7, 1. Auch hier heißt ויחנכו „feierlich eröffnen“. Die Heiligung des Hauses war durch den Einzug Jahves ins Debir vollzogen. Beachte die enge Verbindung des Wortes mit den 63a erwähnten Opfern. Es haftet ihm noch die Bedeutung des erstmaligen Opferns an. Auch חֲנֻכָּה hat einen doppelten Sinn: „Erstlingsspende“, cf. Nu 7, 10. 84 (coll. 12—17); sodann „Eröffnungsfeierlichkeit“ ohne den Nebenbegriff einer eigentlichen Heiligung Neh 12, 27 ff. und Nu 7, 11. — Eine Ableitung des Wortes von حنك Gaumen verträgt nicht einmal Prv 22, 6.

64 Die Erwähnung des Speiseopfers kann spätere Einfügung sein (cf. BL), da es auf den Raummangel ohne Einfluß war. עלה ist dagegen ursprünglich, da es auch sonst oft in Verbindung mit den Friedopfern erscheint, Jud 20, 26; 21, 4; 1 Sam 13, 9; 2 Sam 24, 25. Die Brandopfer waren weniger zahlreich, da die Speisung des Volkes dabei nicht in Betracht kam. Darum wird auch die Zahl nicht angegeben. קִדֵּשׁ heißt nur: Salomon mußte die Mitte des inneren Hofs ausnahmsweise als heiligen Opferraum

benützen. Wahrscheinlich wurden Hilfsaltäre aufgestellt. Demnach stand der Brandopferaltar nicht in der Mitte des Vorhofs, sondern war mehr gegen das Haus nach W gerückt. Denn Salomon hat gewiß nicht den ehernen Altar dadurch gleichsam in Schatten gestellt, daß er zwischen ihm und dem Gebäude opferte. Auch kommt קִדֵּשׁ mehr zur Geltung, wenn es sich um Heranziehung einer vom Tempel entfernteren Partie des Hofes handelt. Der Raum zwischen Altar und Vorhalle war ja an und für sich schon besonders heilig. Die Dimensionen des salomonischen Altars gibt 2 Chr 4, 1 auf 20 Ellen Länge und Breite und 10 Ellen Höhe an. Das mag sich nicht auf den eigentlichen Feuerherd beziehen, sondern auf das größte Geviert der unteren Basis und die Gesamthöhe inkl. dem Felsen, auf dem er stand (cf. S. 191). — Die Bemerkung entbehrt vielleicht nicht einer gewissen Pointe. Sie spielt möglicherweise irgendwie auf die Notwendigkeit an, den unmittelbar am Haus liegenden Teil des Vorhofes den funktionierenden Priestern als besonders heilig zu reservieren. Dem Rj würde in der nachexilischen Zeit, da die Vorschrift vom Priestervorhof Ez 40, 28 ff. bekannt war, die Bemerkung sehr wohl anstehen. Ist sie aber, was immerhin möglich, dem alten Tempelweihbericht entnommen, so fällt natürlich jegliche Anspielung weg.

65 Hinter אלהינו G add *ἐν τῷ οἴκῳ, ᾧ ᾠκοδόμησεν, ἐσθίων καὶ πίνων καὶ εὐφραινόμενος ἐνώπιον κυρίου θεοῦ ἡμῶν.* Cf. Dt 12, 7. Der Satz konnte im Hebräischen durch Homoeoteleuton ausgefallen sein. Doch ist es unwahrscheinlich, daß im Original zweimal לפני יה״ אלהינו stand. Auch ist von der Freude des Volkes erst v. 66 die Rede. Von ושבעת an B om *. Es ist eine Glosse, wie der Beginn von v. 66 lehrt. Sie kam unter dem Einfluß der Chronik herein. Das Tempelweihfest war zugleich Laubhüttenfest, dauerte nur 7 Tage, und am 8. wurde das Volk entlassen. Dem scheint allerdings 2 Chr 7, 8—10 zu widersprechen. Nach der dortigen Angabe soll das Tempelweih- und Laubhüttenfest vom 8. bis 23. des 7. Monats gedauert haben. Allein davon war im ursprünglichen Text der Chronik nichts enthalten. In v. 9 fehlen in B A die letzten zwei Worte שבעת ימים. Lassen wir sie weg und lesen wir davor nur והחג. In v. 9 heißt ביום השמיני nicht „am achten Monatstage", wie man gewöhnlich annimmt. Dann müßte wie v. 10 לחדש davorstehen. Der Sinn ist: Am 8. Tage nach den in v. 8 genannten 7 Tagen des Festes. Übersetze: „Und am 8. Tage (nach den 7 Festtagen) feierten sie eine Festversammlung,

denn sie hatten nicht nur die Altarweihe begangen, sondern auch das Fest.“ Diese Schlußfeier am 8. Tage erwähnt Chr in Rücksicht auf Lev 23, 36, wonach zwar das Laubhüttenfest 7 Tage dauert, aber noch eine eintägige Nachfeier mit Arbeitsenthaltung folgt. An diesem 8. Tage wurde nach I 8, 66 in der Schlußversammlung das Volk vom König feierlich verabschiedet, trat aber die Reise nach 2 Chr 7, 10 wegen des Feiertags erst am 9. Tage, d. i. am 23./7. an. Das Fest hatte nach Lev 23, 34 am 15./7. begonnen. שלח in I 8, 66 bezieht sich auf die Verabschiedungszeremonie, in 2 Chr 7, 10 auf den faktischen Aufbruch von Jerusalem. Dabei ist es gleichgültig, ob zu Salomons Zeit vom Laubhüttenfest regelmäßig nur 7 Tage gefeiert wurden (Dt 16, 13), oder ob man damals auch einen 8. Tag (Lv 23, 36) dazuzunehmen pflegte. Letzteres ist in Rücksicht auf die außerordentliche Gelegenheit in v. 66 jedenfalls geschehen. שלח bedeutet dort die feierliche Verabschiedung. — Ein späterer Glossator fand es ungesetzlich, daß Tempelweihe und Laubhüttenfest zusammenfielen, und indem er 2 Chr 7, 9 den 8. Tag vom Monatsdatum verstand, brachte er bis 23./7. (v. 10) glücklich die gewünschten 14 Tage heraus. Sodann fügte er zum Schluß von v. 9 noch „7 Tage“ ein und setzte auch I 8, 65 die Schlußglosse hinzu. — Ḥamât ist die bekannte Stadt am Nahr el ʿaṣi (Orontes). Den Namen könnte man zwar von حمى schützen ableiten, er dürfte aber hettitischen Ursprungs sein. Wahrscheinlich um 1200, nach Zerfall des großen Hettiterreiches, wurde dort ein selbständiges Fürstentum gegründet, dessen Anfänge in tiefes Dunkel gehüllt sind. Die Einwohner waren von Hettitern durchsetzte Kanaanäer. Später wurden sie aramaisiert. 720 machte Sargon das Reich zur assyrischen Provinz. Vorher operierte es selbständig, zuweilen in starker Anlehnung an Damaskus. Es wird schon in den ägyptischen Inschriften öfter erwähnt. Die Orientierung „Eingang nach Ḥamât“ wird meist für den Merdsch ʿajjûn in Anspruch genommen (cf. Buhl, Geographie des alten Palästina S. 66). Furrer (ZDPV 8, 27) verlegt den Punkt weit nach N nach dem jetzigen Restan nördlich von Ḥomṣ. Dies kommt der Wahrheit insofern näher, als der Ausdruck ursprünglich tatsächlich viel weiter im N haftete und erst später auf den Merdsch ʿajjûn übertragen wurde. Zu vergleichen ist Nu 34, 8 (7—9) und Ez 47, 20 (coll. 15. 16), besonders auch Jos 13, 4. 5. Dort gibt in v. 5: „von Baʿal Gad unter dem Berg Hermon bis da, wo man nach Ḥamât geht“ nur dann einen Sinn,

wenn der Eingang nach Ḥamât in bedeutender Distanz von Banias (= Baʿal Gad) nach N — also kaum im Merdsch ʿajjûn — liegt. In v. 4 gehört den Israeliten „das ganze Land der Kanaanäer und das Gebiet von der Höhle der Sidonier bis Afeḳa und bis (lies ועד) zum Gebiet der Amoriter". Die Höhle der Sidonier ist entweder nach de Luynes Maṛâret el fardsch nördlich vom Nahr el ḳasimije oder eine der Höhlen von Dschezzin (Ritter) östlich von Sidon. Ferner ist Afeḳa das bekannte Afḳa im Libanon (Quellgebiet des Nahr Ibrahîm), und das Gebiet der Amoriter kommt bei Assurnaṣirpal Ann. 3, 86 (KB 1, 108) in der Aufzählung syrischer Küstengebiete nördlich von Gebal und Tripolis neben Arwad vor. So wird das Libanongebiet nach einem südlichen (Höhle der Sidonier), nördlichen (Amoriter) und östlichen Punkt (Afḳa) als theoretischer Teil des israelitischen Besitzes bestimmt. Es soll demnach bis über Tripolis hinaus nach N reichen. In v. 5 wird das Land von Gebal nachgeholt. Sodann folgt in der Aufzählung „der ganze Libanon im Osten", d. i. der Dschebel eš šerḳi oder Antilibanon. Seine Lage wird näher bestimmt „von Baʿal Gad unter dem Berg Hermon bis da, wo man nach Ḥamât geht". Letzteres muß einen Punkt im N bedeuten, der ungefähr der geographischen Breite des Gebiets der Amoriter entspricht. So gelangt man etwa in die Gegend von Ḥomṣ. Dort liegt demnach im Sinne von Jos 13, 5 der „Eingang nach Ḥamât", und Furrers Vergleich mit Restân, dem alten Arethusa am Orontes, gewinnt an Wahrscheinlichkeit. Dort, „wo einst Syria secunda, später das Fürstentum Antiochien sich abgrenzte und heute die Grenze zwischen dem Ḥamât- und Ḥomṣgebiet sich durchzieht", beginnt das eigentliche Tal von Ḥamât, „das eine fast 100 m tiefe Furche im weiten Haupttal bildet". Der Ausdruck ist als Grenzbestimmung Israels zu einer Zeit entstanden, da Ḥamât als selbständiges Reich große Bedeutung hatte, aber auch die israelitische Machtsphäre bis an dessen unmittelbare Grenze reichte, d. i. als Ṣoba zu Israel gehörte, also unter David und Salomon. Damals bezeichnete לבא חמת wirklich einen Punkt weit im N in der Nähe Ḥamâts. Deutet ja auch sonst die Phrase mit לבא auf das der betreffenden Stadt benachbarte Gebiet, so Gen 10, 19. 30; 13, 10; 19, 22; Jud 6, 4; 11, 33. Später, als Coelesyrien verloren war, gewöhnte man sich daran, den stereotyp gewordenen „Eingang nach Ḥamât" am Knie des Nahr el liṭâni (ḳasimije) im Merdsch ʿajjûn anzusetzen. So Am 6, 14 = II 14, 25, ferner Nu 13, 21 (der Stamm Ḥebob wohnte nach

Jud 18, 28 in der Nähe von Dan, d. i. Tell el ḳâḍi). Cf. G. L. Robinson, The entrance of Hamath, Biblical World 32, 7 ff. Der Bach von Ägypten kehrt als südliche Grenzbestimmung des israelitischen Gebietes oft wieder, besonders Nu 34, 5 in der Beschreibung der Südgrenze. Die dortigen Angaben sind der Identifikation mit dem Wadi el ʿariš sehr günstig, da die Grenze vom Skorpionenaufstieg (Naḳb eṣ ṣafa) bis gegen Ḳadeš Barneaʿ im S ausholt (v. 4). Schon von rein physikalisch-geographischem Standpunkt empfiehlt sich das Wadi als natürliche Abgrenzung gegen Ägypten. Das Tal zieht sich vom Südende der Wüste Et tîh, d. i. vom Nordrand des Sinaigebirges, meist in fast nördlicher Richtung bis zur ägyptischen Grenzfestung Ḳalʿat el ʿariš hin (= Rhinokolura, der alte Stapelplatz der Nabatäer). Jes 27, 12 G übersetzt "עד־נחל מצ *ἕως Ῥινοκορούρων* und Epiphanius (Haer. 2, 83) sagt: *Ῥινοκορούρα γὰρ ἑρμηνεύεται Νεελ* (נחל). Asarhaddon sagt zwar (3 R 35 Nr. 4 und KAT[3] 89): „adi (al) Rapiḫi ana itê naḫal (mat) Muṣur, ašar nâru la išû." Raphia (Tell Rifaḥ) ist vom Wadi el ʿariš 7 Stunden entfernt. Es liegt eine ungenaue Ausdrucksweise vor: „Bis nach Raphia an der Grenze des Bachs von Muṣur, einem Ort, wo kein Fluß ist." Auch in der berühmten minäischen Inschrift Glaser 1155 dürfte עבר נהרן, da im Kontext von Ägypten (Gl. 1083 auch von Gaza) die Rede ist, sich auf den Bach von Ägypten beziehen, der dort נהר genannt wird wie Gen 15, 18. Den Ausdruck mit „Bach von Muṣri" zu übersetzen (Winckler) ist nicht rätlich, nachdem einerseits die Identität mit dem Wadi el ʿariš ziemlich feststeht, andererseits aber sich nicht bestimmen läßt, wie weit das nordarabische Muṣri nach N reichte.

66 ביום GSV praem Waw. Statt "ויברכו את־המ B *καὶ εὐλόγησεν αὐτόν* = ויברכהו, d. i. er (Salomon) entließ das Volk mit einem Segenswunsche in feierlicher Versammlung (cf. 2 Chr 7, 10). Vielleicht ist dies die ursprüngliche Lesart. L stellt, wie oft, beides nebeneinander: *„καὶ εὐλόγησεν αὐτόν καὶ εὐλόγησαν καὶ αὐτοὶ τὸν βασιλέα."*

Literarkritisches zu Kap. VIII. Die Analyse ist schwierig. Doch kann man mit Wahrscheinlichkeit die verschiedenen Bestandteile losschälen (cf. zu den betreffenden Versen im Kommentar).

Der Abschnitt 1—5 würde nach BL erheblich kürzer lauten: 1 Damals versammelte S. die Ältesten Israels () in Jerusalem, um die Bundeslade Jahves von der Stadt Davids, das ist Sion, hinaufzubringen, 2 () im Monde Etanim (). 3 () und die Priester hoben die Lade 4 () und das Offenbarungszelt, samt allen heiligen Geräten, die

sich im Zelt befanden ( ). 5 Dabei opferten der König ( ) und ganz Israel ( ) vor der Lade so viele Schafe und Rinder, daß man sie nicht zählen konnte ( ). — Die alte Datierung in v. 2 erinnert an 6, 37. 38. Da auch im folgenden (v. 6. 7. 8) sich mehrfache Berührungspunkte mit dem Baubericht herausstellen, gehen wir nicht fehl, wenn wir den ursprünglichen Kern von 1—5 dem Verfasser des Bauberichtes zuweisen, der der Beschreibung der Arbeiten einen kürzeren Weiheberichtfolgen ließ. Er schloß sich wohl an die Aufzählung der Geräte in 7, 48—50 und stand ursprünglich vor 7, 1—12. G gibt keineswegs den reinen Originalbestand von v. 1—5, wie er aus der Hand des R hervorgegangen. In v. 2 vermissen wir den Schluß: am Feste, das ist der 7. Monat. Dagegen dürfte in v. 4 מועד ursprünglich gefehlt haben. Doch kommt die Vorlage von G mit ihrer nüchternen, kurzen Form dem von R entworfenen Text nahe. Das Plus des Hebräischen können wir R nicht zuweisen. Seine Sprache ist trotz gemütlicher Breite von solchen schwulstigen Weiterungen frei. Es sind spätere Zusätze, frühestens von Rj beigefügt. Beachtenswert sind Wendungen, die an den sogenannten Priesterkodex erinnern: נשיאי usw. v. 1, הכה והלו v. 4, עדת v. 5.

Über 6—14 läßt sich folgendes sagen: v. 6 gehört, abgerechnet die Zutaten des R, zum alten Weiheberichtwie der Ausdruck דביר nahelegt. V. 7—9 unterbrechen den Fluß der Erzählung. Man erwartet hinter v. 6 gleich v. 10. So war es auch in der ursprünglichen Quelle. R hat aber die Gelegenheit benutzt, um über die Situierung und den Inhalt der Lade Näheres beizufügen. V. 7. 8a gehören zum Abschnitt über die Kerube 6, 23—28. Im Bauberichtwar an jener Stelle sicherlich gesagt, daß sie die Lade überdeckten. Auch 8a paßt dort besser als hier. Beachte החוצה zur Bezeichnung des Hekal wie 6, 29. 30. מן־הקדש ist Glosse des R. V. 9 ist deuteronomisch und von R verfaßt. Ebenso v. 8b, der besser hinter v. 9 zu setzen wäre. Beachte das perfektische ויהי. Als R schrieb, war die Lade nicht mehr vorhanden. V. 10 ist die natürliche Fortsetzung von v. 6 und gehört zum Weihebericht, ebenso der damit eng verbundene v. 11. Beide bilden die Folie zum folgenden salomonischen Spruch (v. 12. 13), der auf die das Heiligtum füllende Wolke deutlich Bezug nimmt und deshalb wohl schon im ursprünglichen Weiheberichtsich zitiert vorfand. Dem letzteren kann auch v. 14 angehören. Cf. קהל hier und v. 1. 22. 65. Auch v. 22 ist ein Teil davon. Denn man

erwartet von vornherein, Näheres über Handlungen und Gesten des Königs während der Feierlichkeit darin zu finden.

Die Abschnitte 15—21 und 23—26 sind von deuteronomischen Ideen und Phrasen durchsetzt. Der erstere handelt von der Zentralisierung der Kultstätte Dt 12, 5ff. Im letzteren sind zwei Teile zu unterscheiden: v. 23. 24 enthält den Dank für die Erfüllung des David gegebenen Versprechens betreffs des Tempelbaus durch Salomon (eine Zusammenfassung von v. 15—21), v. 25. 26 sprechen die Bitte des Königs um ewigen Bestand der Dynastie in Rücksicht auf eine ähnliche von David erhaltene Zusage aus. — Man kann zunächst fragen, ob die Abschnitte direkt bloß auf R zurückgehen oder ob wir vor ihm einen früheren deuteronomistischen Autor annehmen müssen. Darüber gibt v. 25 Aufschluß: Die Bedingung רק אם, die sogar in der identischen Stelle Jer 33, 17 fehlt, weist auf eine Zeit, da der Fall des judäischen Königtums wahrscheinlich schien, sie ist eben im Zeitalter des R, der vor dem Exil lebte und unmittelbar zu Beginn desselben schrieb, am besten verständlich. V. 25. 26 können also auf R zurückgehen, und es bleibt kein Grund übrig, für die vorhergehenden Verse einen andern deuteronomistischen Verfasser anzunehmen. Es liegt Tendenz darin, wenn v. 15ff. die Treue Jahves per longum et latum gerühmt und v. 25 die Bitte um Bestand der Dynastie in dieselben Worte gehüllt ist, durch die v. 24 Gott für die bisherige Treue in der Erfüllung der auf den Tempelbau bezüglichen Verheißung gedankt wird. So gewinnt der Leser am Anfang des Exils leichter die Überzeugung: Jahve ließ es seinerseits an Treue nicht fehlen. Auch Salomon lag der Bestand der Dynastie sehr am Herzen. Schuld an ihrem Falle tragen diejenigen, welche das רק אם nicht erfüllt haben, vor allem Manasse und Jehojakim. — Sodann bleibt zu untersuchen, ob R bei Abfassung beider Abschnitte einen vordeuteronomistischen Kern benutzt hat. Von einem solchen ist nichts zu entdecken. So zentralistisch wie v. 15ff. in Rücksicht auf Dt 12, 11ff. kann Salomon zwar gesprochen haben. Aber die jahvistischen Kultstätten außerhalb Jerusalems bestanden noch unter Salomons Nachfolgern zu Recht (cf. 15, 14). Erst Hizkia begann zu zentralisieren (II 18, 22). Die Rede 15—26 ist wohl ausschließlich eine rhetorische Leistung des R. Er steht zwar dem jeremianischen Ideenkreis nahe, äußert aber wieder selbständige Gedanken. Cf. zu v. 16 die abweichende Stelle Jer 7, 12, wo Jahve vor dem Tempel und vor der Erwählung Jerusalems bereits

nach Silo seinen Namen gesetzt hat. Auch Jer 33, 17 ist zu erwägen. Dort ist vom ewigen, messianischen Bestande der davidischen Dynastie in eben denselben Ausdrücken die Rede, welche in v. 25 durch die Bedingung רק אם eingeschränkt und materiell verstanden sind.

V. 27—30 sind redaktionelle Zusätze, und zwar ist v. 27 eine nachexilische Zutat von Rj; v. 28 schloß sich ursprünglich an v. 26 und ist das Werk des R, v. 29 ist wieder von Rj eingefügt und v. 30 ist eine Verquickung später Glossen.

V. 31—39 enthalten kein speziell deuteronomistisches Gut (außer etwa v. 37 "באחד שע, wohl Überarbeitung des R). Sie wurden von R en bloc übernommen und sind älteren Ursprungs, zeigen keine Ausblicke in eine konkrete Zukunft wie v. 41 ff., sind schlicht gehalten und entsprechen jenen Bedürfnissen, die sich in Palästina erfahrungsgemäß immer einstellen und ohne Divination als möglich vorhergesehen werden konnten. Wir haben in diesen Versen wohl das alte salomonische Gebet, das sich im Weihbericht vorfand.

V. 40—43 stammen wieder von R. V. 40 ist deuteronomistisch gefärbt und von R als Abschluß zum Vorhergehenden beigesetzt. Vielleicht erinnerte ihn האדם in v. 39 daran, daß er etwas über die אדמה nach Dt 4, 10b beifügen könnte. V. 41—43 verarbeitet R alte Reminiszenzen über Gesandtschaften fremder Potentaten nach Jerusalem. So wird nach dem früheren Abschluß v. 39 und 40 eine noch effektvollere Peroration durch den Gedanken erzielt, daß der Ruhm des Tempels auch zu den fremden Völkern dringen würde.

V. 44—51 sind nachexilisch (cf. Kommentar zu den einzelnen Versen, wo die anderswoher entlehnten nachexilischen Phrasen jedesmal verzeichnet sind). Der Verfasser meidet den Namen Israel, der im ursprünglichen Gebet v. 31 ff., ja noch von R v. 41 ff. ohne Scheu gebraucht wird. Am besten teilt man die Verse dem Rj zu. Er schrieb zu einer Zeit, als der alte Begriff Israel nicht mehr lebendig war und es nur mehr Juden gab.

V. 52. 53 gehen wahrscheinlich wieder auf R zurück. Der Name Israel kommt wieder vor. V. 52 ist nach v. 38 gemacht und enthält eine deuteronomistische Wendung (בכל קראם). V. 53 ist als Abschluß dazu die notwendige Folge. Allerdings schließt sich v. 52 nicht recht an v. 43. Wahrscheinlich ist dort der Text verletzt, indem beim Einschub von v. 44—51 etwas ausfiel.

V. 56—58. 61 stammen von R. V. 56 ist eine Wiederholung der Idee von v. 15—20 und spielt auf Dt 12, 5ff. an. V. 58. 61 sind ganz deuteronomistisch. Letzterer Vers ist zugleich der erste Ansatz zu der bei den späteren Königen oft wiederkehrenden Phrase. Es bleibt nur v. 57 übrig, der des Zusammenhangs wegen ebenfalls auf R zurückzuführen ist. V. 54. 55 könnten dem Weiheberichte entnommen sein. Cf. קהל v. 55 wie v. 1. 14. Die Verarbeitung gehört R an. V. 59. 60 sind nachexilische Zutat des Rj. V. 62 ist eine Imitation von v. 5, wohl von R. V. 63—66 enthalten altes Quellgut aus dem Weiheberichte. Doch bilden sie kein kontinuierliches Stück, wie die Unterbrechungen ביום ההוא (v. 64) und בעת ההיא (v. 65) verraten. Hier verfuhr R mit seiner Quelle eklektisch oder sie war stellenweise unterbrochen. V. 64 könnte, wenn tendenziös gefärbt, auf Rj zurückgehen. Doch ist dies nicht sicher. V. 66 ist deutlich von R stilisiert. — Demnach ergibt sich folgende Übersicht: Weiheberichte (inkl. der Bemerkung 7. 8a über die Kerube und dem salomonischen Lied 12. 13): 1—8a. 10—14. 22. 31—39. 54. 55. 63—66; R: 8b. 9. 15—21. 23—26. 28. 40—43. 52. 53. 56—58. 61. 62; Rj: 27. 29. 44—51. 59. 60; Glossen: 30, das viermal wiederkehrende השמים und das dreimalige השמים מכון שבתך.

Kap. IX. Zweite Gotteserscheinung. Geschäfte mit Hiram. Bauten, jährliche Opfer, Ofirfahrt.

1 Als nun Salomon den Bau des Tempels Jahves, des königlichen Palastes sowie jeglichen Plan ( ) vollendet hatte, dessen Ausführung er sich vorgenommen, 2 da erschien Jahve Salomon zum zweiten Male, so wie er ihm in Gibeon erschienen war. 3 Und Jahve sprach zu ihm: Ich habe dein Gebet und Flehen gehört, das du an mich gerichtet hast. Ich habe dieses Haus, das du gebaut hast, geweiht, indem ich meinen Namen dahin auf immer setzte. Auch meine Augen und mein Herz sollen unaufhörlich daselbst weilen. 4 Wenn du nun deinerseits so vor mir wandelst, wie dein Vater David wandelte, in Unbescholtenheit des Herzens und Rechtschaffenheit, indem du ganz so handelst, wie ich es dir geboten, meine Satzungen und Rechte beobachtest, 5 so will ich deinen königlichen Thron über Israel ewiglich bestehen lassen, so wie ich es deinem Vater *David mit den Worten verheißen: Es soll dir nie an einem Manne auf dem Throne Israels fehlen. 6 Wenn hingegen ihr oder euere Nachkommen es wagen solltet, von mir abzufallen und meine Gebote [und] Satzungen, die ich euch nahegelegt, nicht haltet, sondern*

hingeht und fremden Göttern Verehrung und Huldigung erweiset, 7 so will ich Israel von dem Lande wegtilgen, das ich ihnen geschenkt, und das Haus, das ich meinem Namen geweiht, will ich von meinem Angesichte verstoßen *und Israel soll zum Sprichwort in der Überlieferung aller Völker werden. 8 Dieses Haus aber soll in* Trümmer *gehen, jeder, der daran vorbeigeht, soll vor Entsetzen zischen, und wenn man fragt, weshalb denn Jahve an diesem Lande und diesem Hause also gehandelt habe, 9 dann soll man antworten: deshalb, weil sie Jahve, ihren Gott, verließen, der ihre Väter aus dem Ägypterland führte, an fremde Götter sich klammerten und ihnen Huldigung und Verehrung erwiesen, darum hat Jahve über sie all dies Unheil verhängt.*

10 Nach Verlauf von 20 Jahren nun, während welcher Salomon an den beiden Bauwerken, dem Tempel Jahves und dem königlichen Palast, gebaut hatte, 11 — König Hiram von Tyrus hatte nämlich Salomon mit Zedern- und Kiefernstämmen sowie mit Gold ganz nach seinem Wunsch ausgeholfen — da überließ König Salomon Hiram 20 Städte in der Landschaft Galiläa. 12 Als aber Hiram aus Tyrus daherkam, um die Städte, welche ihm Salomon überlassen hatte, zu besichtigen, da gefielen sie ihm nicht, 13 und er sagte: Was sind denn das für Städte, die du mir da überlassen hast, mein Bruder? Darum nannte man sie Landschaft Kabul bis auf den heutigen Tag. 14 Hiram sandte aber an den König 120 Talente Goldes.

15 Folgendermaßen verhielt es sich aber mit der Fron, die der König Salomon ausgehoben hatte, um den Tempel Jahves zu bauen, ferner seinen Palast, das Millo, die Mauer Jerusalems, sodann Hasor, Megiddo und Gezer, 16 — Pharao, der König von Ägypten, war [nämlich] herangezogen, hatte Gezer eingenommen, es eingeäschert, die Kanaanäer, die in der Stadt wohnten, niedergemetzelt und sie als Brautgeschenk seiner Tochter, Salomons Gemahlin, mitgegeben. Darum baute Salomon Gezer auf — ferner das untere Bet Horon, 18 Ba'alat und Tamar in der Wüste im [Süd]lande, 19 dann alle Vorratsstädte, die Salomon besaß, ferner die Wagenstädte und die Reiterstädte und was sich Salomon sonst in Jerusalem, auf dem Libanon und im ganzen Bereich seiner Herrschaft zu bauen vorgenommen hatte: 20 Alles was noch an Leuten von den Amoritern, Hettitern, Perizzitern, Hiwwitern und Jebusitern übrig war, die nicht zu den Israeliten gehörten, 21 deren Nachkommen, soweit sie nach ihnen im Lande noch übrig waren [und] soweit die Israeliten

nicht imstande gewesen waren, an ihnen den Bann zu vollstrecken, die hob Salomon zur Sklavenfron aus bis auf den heutigen Tag. 22 Aus den Israeliten dagegen machte Salomon keine Sklaven, sondern sie mußten Kriegsdienste leisten und waren seine Würdenträger, Beamte, Ritter und Oberste über Wagen und Reiter. 23 Folgendes sind die Obervögte, die über die Arbeiten Salomons gesetzt waren, 550, welche über die Leute, die bei den Arbeiten beschäftigt waren, die Aufsicht führten . . . 24 Kaum war die Tochter Pharaos aus der Davidstadt in ihren eigenen Palast hinaufgezogen, den er ihr errichtet hatte, so baute er schon das Millo.

25 Es pflegte aber Salomon dreimal im Jahr Brand- und Friedopfer auf dem Altare, den er Jahve gebaut hatte, darzubringen und () vor Jahve zu räuchern (und er vollendete das Haus).

26 Auch eine Flotte fertigte König Salomon zu ʿEsjon Geber bei Elot am Gestade des Schilfmeeres im edomitischen Land, 27 und Hiram sandte auf der Flotte seine Leute mit, seetüchtige Schiffer, zusammen mit den Leuten Salomons. 28 Die gelangten nach Ofir und holten von dort Gold, 420 Talente, und überbrachten es dem König Salomon.

Zweite Gotteserscheinung. **1** Der ganze Vers kann unmöglich die chronologische Einleitung zu v. 2 bilden. Dann hätte die Jahveerscheinung nicht nach Vollendung des Tempels, sondern viele Jahre später stattgefunden. Die Worte Jahves schließen aber an die Tempelweihe an. Wahrscheinlich ist der Vers nur bis יהוה inkl. ursprünglich. Das übrige ist späte Zutat, die aus dem Folgenden herübergenommen wurde. ואת־ביתו aus v. 15 bot den Anlaß zur Entstehung des hiesigen את־בית המלך. Das übrige bildete sich unter dem Einfluß von v. 19b, wo ebenfalls חשק steht. Das Glossenartige verrät sich durch das unerträgliche שלמה². Als der falsche Zusatz schon hier stand, ward eine ähnliche Bemerkung in G 8, 1 eingesetzt. **2** Die Art der Theophanie, nämlich im Traum, wird durch 2b angedeutet. So auch Jos. A. 8, 4, 6. **3** G bietet Weiterungen: Statt את־תפלתך BA *τῆς φωνῆς τῆς προσευχῆς σου* und hinter לפני *πεποίηκά σοι κατὰ πᾶσαν τὴν προσευχήν σου*. 2 Chr 7, 12—14 hat hier die Nennung verschiedener Plagen eingeführt. Daß es eigene Arbeit des Chronisten ist, zeigt v. 13, wo zweimal כּן in der Bedeutung „wenn" gebraucht wird, was nur in späteren Texten vorkommt (Jes 54, 15; Jer 3, 1; Hag 2, 12). 3b zeigt Verwandtschaft mit 8, 29 (Rj). **4** ואתה notiert Hexapla

als Zusatz, es hat aber als Gegensatz zu David seine Berechtigung. Vor חקי setzen G S Chr ein Waw. Nicht nur Salomon, sondern auch seine Nachfolger müssen Treue gegen Jahve halten, damit die Dynastie dauernden Bestand habe. Cf. 8, 25. Hier wird nur das eine ausgedrückt: Salomon muß Treue bewahren. Aber das andere ist nicht ausgeschlossen, wie אתם v. 6 beweist. Man würde auch in v. 4 die Miterwähnung der späteren Davididen erwarten. Die Rede ist also inkonzinn. Aber der Schreiber hatte es nicht nötig, auch in v. 4 über Salomon hinauszugehen. Denn de facto hat schon er die an ihn gestellte Bedingung nicht erfüllt. Auch wollte der Schriftsteller in Rücksicht auf die folgende Erzählung (11, 4ff.) die Forderung Jahves an Salomon so emphatisch wie möglich betonen. V. 4. 5 bereiten also auf den späteren Abfall Salomons vor. 5 Statt על² ist entweder mit Mss אל oder nach 2 Chr 7, 18, S G ל zu lesen. Statt מעל כסא G ἡγούμενος, d. i. nach The מִשֵּׁל, eine spätere Entstellung nach Ausfall von כסא (cf. 2 Chr 7, 18). Cf. die etwas abweichende Form in 8, 25 a. Die dort folgende Bedingung רק אם wird hier in deuteronomistischer Weise v. 6—9 ausgeführt. Im Munde Salomons hätte eine drohende Ausmalung die Feierlichkeit gestört. Hier fand R passendere Gelegenheit zu deutlicher Betonung seiner Lieblingsidee: Der Abfall von Jahve ist Grund der Verwerfung. 6 Mit 2 Chr 7, 19. S ist ואם zu lesen. Der plötzliche Personenübergang zu אֶתֶם ist beabsichtigt, um auf אַתָּה v. 4 aufmerksam zu machen, wo Salomon wegen 11, 5ff. eigens vor seinen Nachfolgern hervorgehoben wird. Hier bezieht sich die 2. Pers. Plur. auf Davids Nachkommen in cumulo und sodann auf die Israeliten im allgemeinen. Die Religion des Volkes richtet sich nach der des Königs. Mit B A S V ist וחקתי zu lesen. Zu נתן לפ״ cf. Dt 1, 8. Zu 6 b cf. Dt 29, 25. 7 Statt אשלח hat G ἀποῤῥίψω, ebenso Lat. V 2 Chr 7, 20 אַשְׁלִיךְ, was als kräftigerer Ausdruck zu והכרתי besser paßt. לִמְשֹׁל G εἰς ἀφανισμόν = לשמה. In der verwandten Stelle Dt 28, 37 stehen beide Worte nebeneinander. Der Tempel ist insofern geheiligt, als er ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit Gottes ist, indem sein Auge und sein Sinn dahin gerichtet sind (v. 3 b). Er wird dadurch seiner Weihe beraubt (nur von der Profanierung redet der Vers, die Zerstörung folgt v. 8), daß er Jahve nicht mehr vor den Augen schwebt. Diese Idee paßt gut zu Rj in 8, 27. 29 und hier v. 3 b. Sie ist aber auch schon R geläufig (II 17, 23). Zu שנינה cf. Dt 6, 7 וְשִׁנַּנְתָּם, d. i. du sollst sie (die

religiösen Wahrheiten) deinen Kindern als Tradition überweisen. Die Wurzel ist שׁנן einen Gebrauch feststellen, daher שִׁנּוּן Tradition. Deshalb hier שְׁנִינָה nicht „scharfe Stachelrede" (cf. שֵׁן), sondern, wie schon die Parallele mit משל nahelegt, „Überlieferung". Beides als Hendiadys „traditioneller Spruch". Es ist in erster Linie nicht so sehr von der Deportation, als vielmehr von der Vertilgung des Volkes (nach seinem größeren Teile) die Rede. Doch ist beides eng verbunden, und so ist die Exilierung auch mit angedeutet wie Am 1, 5. Cf. Ez 14, 13; 21, 8; 25, 13. 16; Mich 5, 9ff. **8** Statt עליון ist mit Lat. Arab. Syr. לְעִיִּן zu korrigieren (Mich 3, 12; Jer 26, 18). Doch fand der Chronist die jetzige hebräische Lesart schon vor und suchte sie zu ebnen (cf. 2 Chr 7, 21). T hat dann an unserer Stelle beides verbunden: דהוא עלאי יהי חריב, d. i. (das Haus) das erhaben war, soll wüste werden. Im Orient (schon in Italien) ist das Zischen Zeichen der Überraschung und des Entsetzens. Zu 8b cf. Dt 29, 23. Die Nennung Jahves ist im Munde des an den Trümmern des Tempels vorübergehenden Fremdlings ganz den alten Anschauungen entsprechend. Wenn der Landesgott zürnt, kommt Unglück über das betreffende Gebiet. Cf. Mesainschr. Z. 5: 'Omri bedrückte Moab lange Zeit. Denn es zürnte Kemoš auf sein Land. **9** Der Vers ist ganz deuteronomistisch. Cf. Dt 29, 24. 25 und Jer 22, 8. 9.

Geschäfte mit Hiram. 10. 11 G setzt hinter v. 9 gleich v. 24. Im jetzigen Text bildet v. 11b den Nachsatz zu v. 10. V. 11a ist Parenthese. So läßt sich das Satzgefüge zur Not auffassen. Doch hat sich die ursprüngliche Quelle kaum so gezwungen ausgedrückt. Wahrscheinlich ist nur 11b quellenhaft. R, der den Satz aus dem Zusammenhang riß, fühlte die Notwendigkeit, ihn zeitlich zu bestimmen und die Übergabe der 20 Städte an Hiram näher zu erklären. Das tat er in v. 10. 11a (und v. 14?). Bei der Holzlieferung Hirams zum Zwecke des Tempelbaus mußte Salomon für die tyrischen Arbeiter eine entsprechende Miete an Hiram zahlen (5, 20), insbesondere jährlich eine große Menge Naturalien nach Tyrus liefern (5, 24. 25). Damit war die gegenseitige Rechnung wahrscheinlich quitt. Aber Salomon brauchte noch Geld zur Ausstattung des Tempels und zu anderweitigen Ausgaben, sowohl während des Tempel- und Palastbaus als auch um die folgenden Bauten (Millo, Festungen usw.) unternehmen zu können. Die nötigen Summen lieferte Hiram. Davon ist vielleicht in v. 14 die Rede. Salomon zahlte damit, daß er ihm 20 Städte in

Galiläa überwies. Der Verkauf geschah auf Salomons Initiative. Die volkstümliche Überlieferung über die Benennung des Bezirkes Kabul läßt durchblicken, daß Hiram den Kauf nicht als erster veranlaßt hat. Salomon war demnach wirklich in finanziellen Nöten. Er konnte damals die Ofir- und Tarsisfahrten, die ihm viel Geld einbrachten (v. 26 ff.; 10, 14. 22), noch nicht veranstaltet haben. Darum kann die Zahl 20 in v. 10 nicht richtig sein. Denn nach Menander (Jos. A. 8, 3, 1 und C. Ap. 1, 18) kam Hiram 7 oder 8 Jahre vor Salomon zur Regierung. Mit den fraglichen 20 Jahren kämen wir aber ins 24. Jahr Salomons (cf. 6, 37), d. i. das 31. Hirams, 2 bis 3 Jahre vor dessen Tod (er regierte 34 Jahre. C. Ap. 1, 18). Nun nahm eine Tarsisfahrt 3 Jahre in Anspruch (10, 22). Auch für die Ofirexpedition muß eine entsprechende Zeit angenommen werden. Dazu reichen die erübrigenden 2—3 Jahre Hirams nicht aus. Also ist 20 in v. 10 zu korrigieren. Die ursprüngliche Zahl ward vielleicht verwischt, und ein späterer Rezensent gewann 20 durch Addition von 13 (7, 1) und 7 (6, 38). Das Richtige muß 13 Jahre für Tempel und Palast zusammen sein (7, 1). So gelangen wir ins 17. Jahr Salomons = 24. (25.) Hirams, und es bleiben für die Seefahrten noch 8—9 Jahre Hirams übrig. Dieser regierte 980—946. Also fallen die Handelsexpeditionen ca. 955—946. Übrigens ist יתן in v. 11 vielleicht nur von der Verpfändung der 20 Städte zu verstehen. Schon während des Palast- und Tempelbaus hatte Salomon außer dem Holzmaterial sich von Hiram Gold und Silber zur Ausstattung des Tempels, Bestreitung der Baukosten usw. vorstrecken lassen. Nun schritt er im 17. Jahre an neue Unternehmungen. Seine Kassen waren leer. Er konnte die von Hiram entliehenen Summen nicht nur nicht zahlen, sondern mußte eine neue Anleihe machen. Diese wollte der Tyrier ohne ein Pfand nicht mehr leisten. Daher verpfändete Salomon die 20 Städte so lange, bis er die geborgten Summen zurückerstatten könnte. Dies geschah nach der Ofirfahrt. Damals gab Hiram Salomon den verpfändeten Bezirk wieder zurück. Durch diese Annahme würde sich ein Doppeltes erklären. Erstlich gewinnen wir für den salomonischen Bezirk an der tyrischen Leiter (cf. 4, 16) nach der Mitte der Regierung Salomons (aus welcher Periode die Listen Kap. 4 stammen) ein entsprechend großes Terrain. Zweitens brauchen wir 2 Chr 8, 2 keine Fälschung anzunehmen. Dort wäre von der Rückgabe jener Orte an Salomon die Rede, und zwar noch zu Lebzeiten Hirams († 946). Die Orte wären nur ca.

8 Jahre unter seiner Botmäßigkeit geblieben. — הגליל eigentlich Umkreis, Bezirk, wird hier bereits für Galiläa gebraucht. Zur Bestimmung dieses Landschaftsnamens dienen folgende Momente: a) Nach Jos 20, 7; 21, 32; 1 Chr 6, 61 lag Ḳadeš in Galiläa. Also war dieser Name für das Gebirgsland westlich vom Ḥûlesee gebräuchlich, wo heute noch Ḳades sich findet. b) Die Bezeichnung Kabul haftet heute auf einer Örtlichkeit ostsüdöstlich von ʿAkka. Also gehörte die westliche Hälfte des zwischen dem Tiberiassee und dem Meere gelegenen Landstriches gleichfalls zu Galiläa. Infolgedessen (wegen a) auch der nördlich davon gelegene Teil. c) II 15, 29 ist הגלילה (He locale) eingeschoben, soll aber das übrige paraphrasieren. Demnach umfaßte Galiläa das Gebiet der dort genannten Städte (d. i. reichte bis zum Nahr el ḳasimije), ja überhaupt „das ganze Land Naftali“. Also ist Galiläa das Land von dem genannten Fluß angefangen bis zum Nordrand der großen Ebene. Damit stimmt Jes 8, 23. In später Zeit wurde auch noch diese südlich davon gelegene Ebene bis Ginaea (Dschennîn am Südrand) zu Galiläa gerechnet. Jos. Bell. 3, 3, 4.

12. 13 „Mein Bruder“ ist als ständige Titulatur zwischen Königen durch die Tell el Amarnabriefe bezeugt. Ebenso I 20, 32; 1 Makk 10, 18; 11, 30. Kabul wird Jos 19, 27 in der Grenzbestimmung Ašers genannt und muß nach der dortigen Aufzählung mit dem gleichnamigen Dorf ostsüdöstlich von ʿAkka identisch sein. Jos. nennt es Vita 43. 44. 45 *Χαβωλω*, B 3, 3, 1 *Χαβουλων* und sagt, daß es die (westliche) Grenze von Untergaliläa bilde. Demnach sind die 20 Ortschaften etwa nordwestlich von der Ebene El baṭṭôf zu suchen. Die Bedeutung des Wortes ist unsicher. Sein Zusammenhang mit dem Stamm כבל fesseln ist fraglich. Die Volksetymologie zerlegte es in כ „wie“ und בַּל „nicht“, also „wie nicht“, „als ob es nicht wäre“. Cf. כאין Jes 40, 17. Dabei hat man den u-Laut des Eigennamens vernachlässigt. Diese Gezwungenheit der Etymologisierung legt die Tatsache nahe, daß es wegen jener Städteabtretung wirklich zu Differenzen zwischen Hiram und Salomon kam, an welche die Volksüberlieferung anknüpfte. Weniger glaublich ist das Umgekehrte, daß Kabul in כָּבַל geändert und das Mißfallen Hirams daraus deduziert wurde. Jos. A. 8, 5, 3 erklärt *Χαβαλών* als phönizisch *οὐκ ἀρέσκον*. Dies ist indes nur eine weitläufige Paraphrase, und das zweite a in *Χαβαλών* ist dort bloß dem phönizischen „bal“ (so wohl בל „nicht“ im Phönizischen zu punktieren?) zuliebe eingesetzt. Das û in Kabul ist hier durch die

Wiedergabe des Wortes in G ὅριον = גְּבוּל gesichert. ויקרא ist unpersönlich: Man nannte (natürlich auch schon vor Hiram und Salomon).

14 כִּכָּר statt kirkar (כרר) ist ein von seiner runden Form benanntes Gewicht. In Palästina galt von alters her das babylonische Gewichtsmaß. Das Talent zählte 60 Minen à 60 Sekel. Wie die aufgefundenen Normalgewichtsstücke beweisen, existierten zwei Systeme. Innerhalb derselben galt wieder der Unterschied zwischen dem großen, königlichen Gewicht und dem kleinen, das davon die Hälfte repräsentierte. Nach dem ersten System betrug das große Talent 60600 g (also rund 60 kg), die Mine 1010 g, der Sekel 16,83 g. Darnach das leichte Gewicht: Talent 30300 g, Mine 505 g, Sekel 8,41 g. Nach dem zweiten vorgefundenen System sind die Maße etwas geringer: Großes Talent 58944 g, Mine 982,4 g, Sekel 16,37 g. Kleines Talent 29472 g, Mine 491,2 g, Sekel 8,18 g. — In späterer Zeit ist ein drittes System aus dem zweiten entstanden. Man ging vom großen Sekel à 16,37 g aus und rechnete die Mine nur zu 50 Sekel, also das Talent zu 3000 Sekel. So ergab sich das Gewicht: Talent 49110 g, Mine 818 g, Sekel 16,37 g. Dieses dritte System war zu Josephus' Zeit gebräuchlich. Denn A. 14, 7, 1 ist 1 Mine = 2½ römische Pfund. Letzteres beträgt 327 g, also die Mine 818 g. — Auch schon Ex 38, 25. 26 (Priesterkodex) wird das Talent à 3000 Sekel gerechnet, und Ez 45, 12b scheint die Mine à 50 Sekel vorzuschreiben. Dagegen setzt II 5, 5 (Naamangeschichte, im 8. Jahrhundert entstanden) ein Talent noch zu 3600 Sekel voraus. Sonst hätte der Schriftsteller „zwei Talente" statt „6000 Sekel" gesagt. Wir können demnach für die Zeit Salomons unbedenklich das erste oder zweite System und zwar das große „königliche" Gewicht annehmen. Für den Umsatz des Goldes in unseren Geldeswert nehmen wir den Preis eines Kilogramm Goldes, den die Banque de France zahlt, zum Ausgangspunkt, d. i. 3437 Franks. Das ergibt für ein schweres Talent 208282 Franks resp. 202590 Franks. Demnach für 120 Talente die ungeheuere Summe von 24993840 Franks resp. 24310800 Franks. — Die Bemerkung in v. 14 steht sehr unvermittelt da. Zum Verständnis ist die Frage wichtig: Geben die 120 Talente die gesamte Geldlieferung Hirams von Anfang bis zu Ende an, oder ist es nur die im 17. Jahre Salomons (nicht im 20., cf. zu v. 10) zum Zweck weiterer Unternehmungen bei Verpfändung oder Verkauf der Städte vorgestreckte

Summe? In letzterem Falle wäre v. 14 eine Erklärung zu וכוהב in v. 11a, welche R aus einer alten Quelle hierhergesetzt hätte. Bei ersterer Annahme ist v. 14 eine von v. 10—13 ganz unabhängige Notiz. Eine Entscheidung ist nicht möglich, schon deshalb nicht, weil nicht feststeht, was von der Zahl 120 zu halten ist. Sie scheint in jedem Falle übertrieben und reduktionsbedürftig. Als Kaufpreis von 20 Orten ist sie ungeheuer (cf. 16, 24). Auch hätte der Landstrich im Falle seiner bloßen Verpfändung keine ausreichende Hypothek für 120 Talente samt den im alten Orient gebräuchlichen Zinsen von 20% geboten. Immerhin deutet 120 darauf, daß die ursprüngliche Ziffer bedeutend war. Dann wäre der Vers wohl als Angabe der Gesamtgeldlieferung Hirams zu fassen. Seine Abgerissenheit stimmt zum Charakter auch anderer Notizen in Kap. 9 und 10. — Später brauchte Salomon, wenn die betreffenden Angaben richtig überliefert sind, zu Kriegs- und Luxuszwecken allein über 40 Talente Goldes (cf. 10, 29). Doch dies bezieht sich auf die Periode nach der Ofirexpedition und kommt daher bei Beurteilung der hiesigen 120 Talente nicht in Betracht. Damals hat Salomon seine Schulden bei Hiram beglichen und konnte mit dem Rest des Geldes noch Luxus treiben.

Bauten. **15** Zu Millo cf. mulû Erdfüllung, Terrasse, gewöhnlich tamlû. Seiner Bedeutung nach muß es einen sehr massiven Bau bezeichnen. In II 12, 21 heißt es בית־מלא und Jud 9, 6. 20 ist das Millo von Sichem bewohnt, also eine Burg. Es gehörte zur Davidstadt auf dem Sion (11, 27 und 2 Chr 32, 5), lag demnach an der Peripherie derselben, wie auch aus der Phrase „von Millo nach einwärts" 2 Sam 5, 9, ferner daraus hervorgeht, daß durch dessen Bau der „Riß der Davidstadt" verstopft war (11, 27), worunter nur eine besonders gefährdete Stelle gemeint sein kann, welche durch die neue Burg geschützt resp. ausgefüllt wurde. Deshalb wird es hier bei Gelegenheit des Mauerbaus erwähnt. Ganz ohne Grund wäre die Unterscheidung zweier Millo, eines davidischen und eines salomonischen. Schick (ZDPV 17, 6ff.) lokalisierte es an der jetzigen Stadtmauer, wo sie im S des Harâm einen Vorsprung bildet und das Tyropoiontal überbrückt. Fast in der Mitte dieses Mauerabsatzes mündet das Moghrebinertor. Der Raum innerhalb heißt El hatunije. Dort konnte ein viereckiger massiver Bau einerseits die Verbindung zwischen dem W- und O-Hügel herstellen und andererseits die NW-Seite des SO-Hügels schützen, die sich dort nur mäßig über die Talsohle des

Tyropoion erhebt. „Riß“ in 11, 27 wäre nur eine Metapher für eine schwache Stelle der Ummauerung. — Allein diese Lokalisierung ist wenig wahrscheinlich. Denn die älteste N-Mauer Jerusalems (Jos. B. 5, 4, 2) endigte ihren WO-Lauf etwa in der Mitte der jetzigen von N nach S streichenden Tempelmauer. So käme das Millo südlich davon und zwar innerhalb der salomonischen Stadtmauer von Gesamt-Jerusalem zu liegen. Dann sieht man aber nicht ein, worin die besonders schwache Stelle an der Davidstadt bestanden haben sollte. Sie wäre ja, wenn vorhanden, durch die N-Mauer genügend geschützt gewesen. Insbesondere kommt auch v. 24 in Betracht. Danach bestand zwischen dem Auszug der Prinzessin aus der Davidstadt und dem Bau des Millo ein sachlicher Zusammenhang (cf. dort). Endlich scheint es zweifelhaft, ob die Davidstadt soweit nördlich hinaufreichte (cf. Neh 3, 15. 16). — Das Millo wurde zuerst von Salomon aufgeführt, war also vor ihm nicht vorhanden. Hätte es sich nur um einen Umbau gehandelt, so wäre 11, 27 nicht recht verständlich. 2 Sam 5, 9 knüpft der Erzähler seine Ortsangabe proleptisch an das später aufzuführende Gebäude. Zum Mauerbau cf. 3, 1. Zweifelhaft bleibt der Lauf der salomonischen Stadtmauer im N des Tempelbezirkes. Dort sieht man südlich von der Kaserne (der Antonia) noch deutlich die Spuren einer Felsabtragung. Wenn es sich wirklich um Entfernung eines ganzen Hügels handelt (nicht um bloße Applanierung des holprigen Felsens), so war dieser in salomonischer Zeit gewiß noch vorhanden, und schon aus strategischen Rücksichten mußte die Stadtmauer bis dorthin nach N ausholen und durch eine Zitadelle geschützt sein. — Wann die Mauer gebaut wurde, läßt sich nicht bestimmen, vielleicht schon gleichzeitig mit dem Tempel und Palast. Denn aus 3, 1 könnte man schließen, daß sie vor Beginn des Millobaus schon fertig war, da die Königstochter bis zur Vollendung der Mauer Jerusalems in der Davidstadt bleibt und nach 9, 24 erst nach ihrem Auszug von dort das Millo in Angriff genommen wird. — Wenn wir die strategische Bedeutung von Ḥaṣor ins Auge fassen, so ist die Kombination mit El ḥadr ostnordöstlich von Banias am Fuße des Hermon sehr wahrscheinlich. Die Festung sollte ein Vorposten gegen das damals aufstrebende Damaskus sein. Derselbe Grund kann nicht für Ḥaṣor im Galil gelten (Jos 11, 1. 10; 19, 36, an letzterer Stelle folgt Ḳadeš wie umgekehrt II 15, 29). Dieses muß westlich vom Ḥûle-See in der Nähe von Ḳadeš gesucht werden. Der Name ist im

Merdsch ḥaḍira (= Ebene von Ḥaṣor 1 Makk 11, 67) erhalten. Robinson lokalisierte es in den Ruinen des Hügels Tell ḥureibe (südlich von Ḳadeš), Wilson und Guérin in Tell harra nördlicher (dort ausgedehnte Ruinen), Conder am Dschebel Ḥaḍire. Endlich könnte noch Ḫirbet el ḥaṣire weiter westlich von Ḳadeš in Betracht kommen. Die Stadt wird bei Thutmose III (n. 32) und im Papyrus Anastasi genannt, wohl auch als Ḫazura in den Tell el Amarnabriefen. Die Zusammenstellung mit Ḥaṣor in Juda (Neh 11, 33; cf. Tell ʿaṣûr bei Eṭ ṭajjibe nördlich von Jerusalem) oder Jos 15, 23 (Ḥuḍêra nordöstlich von Maʿin in S-Juda) oder Ḥaṣor Ḥadatta Jos 15, 25 in derselben Gegend würde zwar zur späteren Erwähnung von Tamar (v. 18), aber nicht zum folgenden Megiddo passen. Letzteres (cf. 4, 12) wird neu befestigt, da es die Handelsstraße über die Ebene beherrschte. Gezer (jetzt Tell dschezer südöstlich von Er ramle, nach Jos 16, 10 theoretisch zu Efraim gehörig) sollte den Zugang von der Küste nach Jerusalem schützen. Es wurde von Clermont-Ganneau 1873 entdeckt und ist neuestens durch Macalisters ergebnisreiche Grabungen bekannt. Es blieb nach der israelitischen Invasion kanaanitisch Jud 1, 29 (Jos 16, 10). Auch David bezwang es nicht völlig (2 Sam 5, 25). Die Kanaanäer blieben dort sitzen, wie Jud 1, 29 emphatisch betont. Später hieß es aramaisiert גזר, so Jos. A. 12, 7, 4 in einigen Mss *Γαδαρα*, ebenso bei Georg. Kyprios, Strabo (16, 2, 29 *Γαδαρίς*), Stephan. Byzant. *Γάδρα*. Cf. ZDPV 17, 36ff. und PEFQ 34ff.

16. 17a BL stellt die Verse hinter Hebr 5, 14 und setzt 3, 1b davor, das mit ihnen ein Ganzes bildet. Hier ist es ein Einschiebsel und zerreißt den Zusammenhang zwischen v. 15 und 17b. Die Stellung in G ist natürlicher und stammt wohl von R. Hier hat die Notiz ein späterer Rezensent eingeführt. BL beginnt *ὅτε ἀνέβη Φαραώ*, wohl Textfehler für *τότε* = אז, welches bei der Einschaltung hier ausfiel. Statt בעיר הרג hat B verderbt *ἐν Μεγαβ*, L *ἐν Ἀρουαβ*. A steht unter dem Einfluß von Aq.: *σὺν τὸν Χαναναῖον*. — Der Zug des Pharao (Pesibḫenno II? Siamon? cf. zu 3, 1) war eine Geltendmachung der alten Oberherrschaft über Palästina, wie sie zuletzt Ramses III beansprucht hatte. Vielleicht hat Salomon dabei militärische Hilfe geleistet und sich als Vasallen des Ägypters bekannt. Die Schenkung von Gezer (samt Gebiet) beweist, daß Salomon vorher nicht Herr der Meeresküste war. Dadurch erst wurde ihm der Weg nach Jafa freigelegt. Dies kam ihm beim Tempelbau zugute. Auch deshalb paßt die Stellung

der Verse in G vor den Verhandlungen mit Hiram 5, 15. Trotz der nächsten Nähe der Philisterstadt ʿEḳron sind die Bewohner von Gezer Kanaanäer. Die eigentlichen Philister waren wenig zahlreich, das Land blieb nach wie vor kanaanäisch. Die ägyptische Expedition fällt ins 3. oder in den Anfang des 4. Jahres Salomons. Cf. zu 2, 39. **17b** BL sowie 2, 35i (Swete) bieten Ober-Bet Horon. 2 Chr 8, 5 nennt beide Orte. Jetzt noch gibt es ein Betʿur et taḥta und el fôḳâ. Der Paß von Bet Horon ist der wichtigste Zugang zum Hochplateau nordwestlich von Jerusalem. Seine militärische Bedeutung erhellt aus Jos. 10, 10ff.; 1 Sam 13, 18; 1 Makk 3, 16; 7, 39; 9, 50; Judith 4, 4. Bis ins Mittelalter hinein war der dortige Weg sehr frequentiert. **18** Baʿalat ist vielleicht die danitische Stadt Jos 19, 44, welche irgendwo bei Lydda lag. Denn sie wird mit ʿEḳron, Jehud und Bene Beraḳ (ʿAḳir, El jehudije, Ibn ibrâḳ) zusammen erwähnt. — Falls jedoch der Berg von Baʿala Jos. 15, 11 damit zusammenhängt, müßte es in der Nähe von Jamnia (Jebna) weiter südlich gesucht werden. Schließlich kommt noch Baʿala = Ḳirjat Jeʿarim Jos 15, 9 (Ḳarjat el ʿineb an der Jafastraße) in Betracht. Auch בְּעָלוֹת Jos 15, 24 bleibt zu erwägen (irgendwo südlich von Hebron). Eine Zusammenstellung mit Baʿalbek ist unstatthaft, weil lauter palästinensische Orte gemeint sind. Allerdings lag Baʿalbek im Machtbereich Salomons, da es zu Ṣoba gehörte. — Tamar (so richtig Ktib) dürfte mit dem Ez 47, 19 und 48, 28 genannten Ort identisch sein. Es schloß im S die O-Grenze Palästinas ab und begann die sich nach Ḳadeš ziehende S-Grenze, wäre also südlich vom Jordan und dem Toten Meer zu suchen, welche nach Ez 47, 18 die O-Grenze bilden. Onomastikon kennt ein Thamara an der Handelsstraße zwischen Hebron und Elat, kaum eine Tagereise von Mapsis(?) entfernt, und die Tabula Peutingeriana verzeichnet ein Thamaro 69 röm. Meilen (ca. 110 km) von Jerusalem in derselben Gegend. Das führt (die Biegungen des Weges eingerechnet) ungefähr auf Kurnub, wo schon Robinson Tamar lokalisiert hat. Ezechiel spricht nicht dagegen. Die Entfernung von der S-Spitze des Toten Meeres (nach SW) ist nicht übermäßig. Kurnub ist der höchste Punkt der ganzen Umgegend und liegt an einer Handelsstraße, eignet sich also trefflich zur Grenzbestimmung. Das Ḳrê verlangt wie 2 Chr 8, 4 תַּדְמֹר Palmyra, ebenso TSV Sh. B hat hier *καὶ τὴν Ἰεθερμαθ*, 2, 46d *Θερμαί*, L bietet *Θοδμορ* resp. *Θοδάμορ*, A *Θερμαθ*. Palmyra wird zuerst bei Appian B. C. 5, 9 zum Jahre 42—41 v. Chr. (unter Antonius und

Kleopatra) genannt. Zur Zeit Alexanders des Großen wird es noch nicht erwähnt, trotzdem dieser durch die dortige Wüste seinen Weg nahm. Die über Palmyra führende Straße war zu Salomons Zeit überhaupt noch unbekannt. Sonst müßte sie irgendwo in den genauen geographischen Aufzeichnungen Assurnaṣirpals (885—860) vorkommen. Auch ist es sehr zweifelhaft, ob der Einfluß Salomons, auch wenn wir ihm Ṣoba bis an den mittleren Orontes zuteilen, so weit in jene östliche Wüste hineinreichte. Hätte der Ort existiert, so würde er zur Machtsphäre des nahen Ḥamât oder des südöstlich gelegenen, von Salomon unabhängigen Damaskus gehört haben. Besonders letzterem Staate mußte es daran liegen, die Karawanenwege durch die Wüste an den Eufrat in seiner Hand zu vereinigen. Hinter בארץ ergänzt man am besten הַנֶּגֶב. Cf. Gen 24, 62; Jos 15, 19.

19 B L om den Anfang des Verses bis לשלמה inkl. ובלבנון B L om. Da סכן pflegen heißt, muß es sich bei מסכנות ähnlich wie Ex 1, 11 um Vorratsstädte (äg. šnwt) handeln, Orte, in denen man Getreide, Waffen usw. für Militärzwecke aufhäufte wie 2 Chr 32, 28. Das Heer bestand aus Fußvolk, Reiterei und Wagenpark. Doch bildete die Infanterie nicht einen Teil des stehenden Heeres, sondern nur eine zu Kriegszeiten einberufene Miliz. Darum werden Garnisonstädte nur für Wagen und Reiterei erwähnt. Nach 10, 26 scheint es übrigens keine separaten Wagen- und Reiterstädte gegeben zu haben, was in Rücksicht auf die militärischen Übungen von vornherein begreiflich ist. Vielleicht ist einfach והפרשים zu lesen und את־ערי davor als Dittographie zu streichen. Cf. noch zu 10, 26. Vor חשק haben T V Lat und Mss כל (v. 1). Zum Stamm cf. عَشِقَ verliebt sein. Die Bemerkung über die Bauten am Libanon wird durch G 2, 46c willkommen illustriert: *„καὶ Σαλωμὼν ἤρξατο ἀνοίγειν τὰ δυναστεύματα* (L *δυναστεύοντα*) *τοῦ Λιβάνου.“* Was in *δυνάστευμα* steckt, ist schwer zu sagen. Man könnte an den Plural von הוֹן denken (cf. Ez 27, 33): הֵחֵל לְפַתֹּחַ אֶת־הוֹנֵי הַל“: Er begann die Schätze des Libanon zu heben. הון wird Ez 27, 18 mit *δύναμις* übersetzt. Auch den sonst unbelegten Plural von חֵסֶן könnte man vergleichen. Cf. חסן Ps 89, 9 *δυνατός*. Da בעל im Sabäischen wirklich „abgraben, aushöhlen“ heißt, ließe sich mit Winckler (Gesch. Isr. 2, 261) בעלות (cf. 4, 16) als Original annehmen. Doch ist das beim Mangel jeglicher Analogie im Hebräischen immerhin schwierig. Wegen *ἀνοίγειν* kann

es sich kaum um etwas anderes als um Erzgewinnung handeln. Dazu waren Bauten, Straßenanlagen usw. nötig. Daß es im Libanon schon in ältester Zeit Erzgruben gab, kann nicht bezweifelt werden. Mari', König von Damaskus, zahlt an Adadnirari III (KB 1, 190) 3000 Talente Kupfer und 5000 Talente Eisen, also eine sehr ansehnliche Quantität. Diese kann der Damaszener kaum erhandelt, sondern nur in natura gewonnen haben. Sargon (Ann. 204) nennt das Gebirge Ba'ilṣapuna (בעלצפון) im Libanon (Ṣanṃîn?) zusammen mit Kupfer (siparru). Russegger fand Spuren römischer Bergwerke in der Talschlucht von Merdschiba bei Šuweir nordöstlich von Bukfeja (Ritter, Erdkunde 17, 468. 582). Eisensteingruben sind nördlich von Dschezzin zu treffen (ib. 106). Eisenschmelzen gibt es bei Zaḥle (ib. 201). Auch die Gegend von Ḥaṣbeja gilt als eisenhaltig (Ritter, Erdkunde 15, 189). Nach Dt 8, 9 kommt das Eisen von Norden. Cf. auch Jer 15, 12.

20 G add hinter הפרזי *καὶ τοῦ Χαναναίου* (überflüssig) und hinter והיבוסי *καὶ τοῦ Γεργεσαίου*. Nachweisbar seit der 19. Dynastie (Seti I vor 1300) heißt das Land am Orontes bei Ḥomṣ sowie der südlichere Teil von Coelesyrien „Amoriterland". Die Stadt Ḳadeš (am See von Ḥomṣ) liegt in diesem Gebiet. Spätestens seit Nebukadnezar I (nach 1150) kommt auch in den Keilinschriften mat Amurri (phonetisch geschrieben) und zwar schlechthin für das Westland, das syrische Gestade, vor. In der Amarnazeit ist ein gewisser Abdaširti Fürst über Amurri. Er rückt vom oberen Orontestal zunächst gegen die Küste nach SW und sucht sich der Stadt Ṣumur nördlich von Gebal zu bemächtigen. Sein Sohn Aziru hat sich mit Sidon gegen Tyrus verbunden. Die Amoriter drängten also nach 1400 vom mittleren Orontes gegen S. Ein späteres Stadium dieser Wanderung repräsentiert Nu 21, 13. 26: Sie sind bis an den Arnon vorgedrungen. In derselben Weise werden sie sich des westlichen Jordanlandes bemächtigt haben, obwohl darüber die Nachrichten fehlen. Die von S her nach N drängenden israelitischen Stämme trafen mit ihnen am Arnon zusammen. Diese historische Situation ist nur dann begreiflich, wenn wir den Exodus lange nach der Amarnazeit ansetzen. Cf. zu 6, 1. Die Volksphantasie hat die Amoriter später zu Fabelwesen aufgebauscht. Cf. Am 2, 9. Besonders die sogenannte E-Schicht des Pentateuchs und Dt kennt die Amoriter als einstige Bewohner des Berglandes von Palästina. Cf. Dt 1, 19. 27. 44. Sie waren sicher Semiten, ein besonders hervorragender kanaanitischer Stamm, weshalb der Name Amoriter und Kanaanäer oft

wechselt. — Die Hettiter waren ein großes nichtsemitisches Volk, welches um die Mitte des 2. Jahrtausends von Kleinasien nach Syrien wanderte. Winckler hat 1905 zu Boghaz-Köi, 5 Tagreisen östlich von Angora, die hettitische Metropole entdeckt. Unter Ramses II (nach 1300) waren sie im Besitze von Ḳadeš am Orontes und hatten die Amoriter nach S gedrängt. Einzelne Partien zerstreuten sich auch über Palästina, und so kommt es, daß neben den Amoritern auch sie als vorisraelitische Bewohner betrachtet wurden (Gen 15, 20; Nu 13, 29; Dt 7, 1). Wenn unter den Söhnen Kanaans Gen 10, 15 auch Ḫet erscheint, so folgt daraus gegen ihren nichtsemitischen Ursprung nichts. Kanaan ist dort Landesbezeichnung. Alle in Kanaan (Palästina und Syrien) wohnenden Stämme sind „Söhne“ Kanaans. Linguistik und Ethnographie sind der Völkertafel fremd. Über die Perizziter und Hiwwiter wissen wir nichts. Sie waren kanaanäische Stämme. Letztere wohnten nach Jos 11, 3 unter dem Hermon, nach Gen 34, 2 bei Sichem, nach Jos 9, 7 bei Gibeon. Auch die Jebusiter sind Kanaanäer. Cf. 2 Sam 5, 6 u. ö.

21 Hier und v. 20 wird auf Dt 20, 16. 17; 7, 2 angespielt. Der Bann, die völlige Ausrottung zu Ehren der Gottheit wird auch in der Mesainschrift (Z. 17) erwähnt. מַס־עֹבֵד ist nicht die vorübergehende Fron, zu der auch die Israeliten herangezogen wurden, sondern die ständige Leibeigenschaft, der man durch Geburt als Sklave angehört. Die Israeliten waren von Geburt freie Männer. Wenn auch sie Fronarbeiten leisten mußten, so beweist dies, daß die eingesessene Urbevölkerung bereits sehr bedeutend zusammengeschmolzen war. Die Israeliten hatten unter ihr grausam gehaust. „Bis auf den heutigen Tag“ ist vielleicht aus v. 13 heruntergekommen. Aber auch unmittelbar am Anfang des Exils, da R schrieb, haben die Worte noch einen Sinn, indem das Fronverhältnis der Kanaanäer zu den israelitischen Herren durch Kassierung des judäischen Staatswesens eben erst gelöst wurde. **22** עבד B *πρᾶγμα* A L *εἰς πρᾶγμα*, indem mißverständlich aramäisches עבדא Werk, Arbeit übersetzt wurde. Der Ausdruck ist von der eigentlichen Sklavenfron zu verstehen, von der die Israeliten frei waren. Dem Sinne nach ganz verschieden ist ועבדיו = Würdenträger im allgemeinsten Sinne. ושריו ושל״ B om. שר ist gegenüber עבד begrifflich schwer zu scheiden. Vielleicht ist es nur eine Dittographie vom folgenden ושרי mit dittographiertem Waw des nächsten Wortes. Šališ ist der Drittmann auf dem Kriegswagen, der vielleicht auch bei den Israeliten nach hettitischem Muster 3 Insassen trug. Die Ägypter

und Assyrer fuhren zu zweit, doch sind Ausnahmen zu dritt häufig. Unter dieser Voraussetzung ließe sich die Ableitung des Wortes vom Zahlwort drei halten. Von den dreien war einer Wagenlenker, ein zweiter der eigentliche Kämpfer (meist Bogenschütze, II 9, 24) und der dritte hielt, wie die hettitischen Abbildungen zeigen, den Schild. Dieser ist der šališ, ein Adjutant oder Knappe. Ein König hat natürlich die Wahl zwischen vielen Adjutanten. Das Amt ist ehrenvoll und Zeichen königlichen Vertrauens und bildet eine hohe militärische Charge. Cf. II 7, 2. 17; 15, 25. ופרשיו betrachtet man am besten als Genitiv und zieht es noch zu שׂרי, weil die Reiter unter den Kriegern mit eingeschlossen sind. Die ganze stilistische Fassung von v. 15–22 ist sehr schwerfällig, auch wenn man von v. 16. 17a absieht. BL hat v. 15—22 (abgesehen von 16. 17a) in Kap. 10 hinter v. 22. Möglich, daß irgendwelche nachredaktionelle Verschiebungen des Textes die Stilistik von v. 15ff. ungünstig beeinflußt haben. **23** Der Vers findet sich bei BL nur 2, 35h und beginnt mit *καί*. B liest 3600 (wie B 5, 30), L 3700 (wie L 5, 30), 2 Chr 8, 10 nur 250. Die Notiz steht ganz verloren da. Entsprechend dem אלה sollten die Namen der Fronbeamten folgen. 23b ist überhaupt mit 5, 30b gleichlautend. Wahrscheinlich war 23a ursprünglich bloße Fortsetzung von 22 und lautete: ושׂרי הנצבים אשר על המלאכה. Vielleicht ist sogar dies schon die aus 5, 30 herausgesponnene Glosse eines Diaskeuasten. Dann hat ein Späterer 23b aus 5, 30b angefügt. Als man den ursprünglichen Zusammenhang mit v. 22 nicht mehr verstand, geriet אלה an die Spitze. Über die Zahl 550 ist schwer zu urteilen. G würde dafür sprechen, daß derselbe Glossator, der 5, 30b herübernahm, auch die dortige Zahl (hebr. 3300) hier anbrachte. Die Ziffer 550 resp. 250 (Chr) wäre daraus verderbt. Ist aber 550 quellenhaft, so sind entweder die obersten Aufseher gemeint, die schon in 5, 30 unter den dort genannten 3600 (B) mit eingeschlossen sind, und deren Zahl zwischen 550 und 600 schwankte, — oder hier spiegelt sich ein späteres von 5, 30 verschiedenes Fronsystem Salomons.

24 BL hat den ganzen Vers nur 2, 35f und las כה *οὕτως* statt אך. Letzteres bedeutet „kaum“ nach Gen 27, 30; Jud 7, 19. Der Bau des Millo hängt also zeitlich mit der Übersiedelung der Königstochter eng zusammen, wahrscheinlich auch sachlich, indem die Prinzessin nahe der Stelle des zu erbauenden Millo wohnte. Nach 2 Chr 8, 11 war, wie schon von vornherein wahrscheinlich,

ihre provisorische Wohnung ein Teil des davidischen Palastes. Um für das Millo Raum zu schaffen, mag dieser Trakt niedergerissen worden sein. Ist diese Vermutung richtig, so ist das Millo wegen Neh 12, 37 am O-Rand des SO-Hügels etwa über der Marienquelle zu suchen. Mit dem „Riß der Davidstadt" wäre eine schwache Stelle der Mauer gemeint. Auch Manasse hat in der dortigen Gegend (2 Chr 33, 14) an der Stadtmauer gebaut, offenbar weil sie dort besonderer Befestigung bedurfte. Der Vers steht hier am unrechten Ort. Wo er ursprünglich stand, läßt sich nicht ausmachen. Man könnte ihn als nachträgliche Randbemerkung des R zu v. 15 („Millo") fassen, ähnlich wie 16. 17a zu „Gezer", allein auch dort ist nicht sein natürlicher Platz von Anfang an. Mit 3, 1 läßt er sich nicht in ein Ganzes bringen. Außer den Notizen 3, 1; 7, 8; (9, 16) hat G noch hinter 9, 9 eine auf das Hinaufführen der Prinzessin aus der Davidstadt bezügliche Bemerkung ohne Miterwähnung des Millo.

Die jährlichen Opfer. **25** B L haben den Vers nur 2, 35 g. והקטיר punktiert die Masora als Infinitiv, der den Indikativ fortsetzt. Dieser Gebrauch ist spät. Besser liest man das Perf. frequentativum wie zu Beginn des Verses. את אשר streicht man am besten. Klo korrigiert אֶת־אִשֵּׁו, sein Feueropfer, was leidlich paßt. B L lasen bereits nur: *καὶ ἐθυμία ἐνώπιον κυρίου*, lassen also die beiden Worte aus. Die Hexapla notiert והקטיר את als Zusatz, aber der Rest ergibt dann eine Tautologie mit dem Vorhergehenden. Vielleicht fand das dreimalige Opfer an den drei Normalfesten, dem Oster-, Ernte- und Obstlesefest, statt (Ex 23, 14ff.). Wegen der Friedopfer war damit ein Mahl für die Würdenträger (3, 15) oder auch das Volk verbunden. Hier haben wir vorübergehend das Zeugnis, daß Salomon wirklich einen Altar gebaut hat, über dessen Fertigung wir nichts erfahren. Der Vers korrigiert vom Standpunkt des Dt 12, 11ff. das frühere Verhalten Salomons in 3, 3, stammt also wohl von R. ושלם usw. ist späte Glosse. Denn שׁלם „vollenden" ist aramäischer Gebrauch, ebenso die perfektische Anknüpfung, die nicht frequentativ gefaßt werden kann. — Auch dieser Vers steht isoliert da. Man möchte ihn am besten hinter 9, 9 unterbringen. Cf. die Analogie von 3, 15 hinter 3, 5ff. Auch die jetzt unverständliche Glosse 25b wurde aus einem andern Zusammenhang mitgerissen.

Die Ofirfahrt. **26** Hinter ואני (*καὶ ναῦν*) hat B A ein unverständliches *ὑπὲρ οὗ*, nach Klo aus *ὠφιρα* entstanden. אני muß

eine Mehrheit von Schiffen bedeuten. Ein einzelnes hätte die Fahrt kaum gewagt. Cf. 22, 49. — Die Punt-Expedition der Königin Makere Hatšepsowet umfaßte 5 Schiffe. עציון A *Γασιων*, L *Γεσιων*, B *Ἐμαεσειων*. Der Name bedeutet nicht „Rücken des Riesen" (Ewald), sondern ist wohl von عَضَا, einem Tamariskenstrauch, abzuleiten, der in der ʿAraba häufig vorkommt (Palmer, Wüstenwanderung 333). Ein Feld, auf dem es wächst, heißt عَضْيَاءُ. Die nähere Lokalisierung ist schwierig. Manche denken an die Ausmündung des Wâdi Marâḫ (Buhl, Geschichte der Edomiter 40) gegenüber der Insel Dscheziret Firʿaun. Dort stand nach Robinson im Mittelalter ein Kastell. Zwischen beiden Punkten findet sich der sicherste Ankerplatz der ganzen Gegend von Dahab an nach N. Er eignete sich also sehr wohl zur Anlage einer Schiffswerft. 3 Stunden nördlich von der N-Spitze des Golfs liegt Wâdi Ṛadjân. Der Boden ist dort sumpfig und brackig. Will man ʿEṣjon Geber der Namenidentität halber dorthin verlegen, so muß man annehmen, daß das Meer bei ʿAḳaba in alter Zeit nördlich bis zu diesem Tal reichte. In 22, 49 ist doch wohl von einem Seesturm die Rede, und ʿEṣjon Geber lag am Meeresstrand. Eusebius und Hieronymus kennen den Ort als *Αἰσία* (Essia). Maḳrizi erwähnt ihn als ʿAṣjûn (künstliche Repristination). — Elat lautet gewöhnlich אילת, dagegen hier, II 16, 6 und 2 Chr 8, 17; 26, 2 אילות. Die Ruinen der Stadt an der Nordspitze des sinus aelaniticus sind bis in die Neuzeit bekannt geblieben. Die jetzige türkische Festung heißt ʿAḳabat aila. — Möglich ist die Zusammenstellung mit אֵלָה Gen 36, 41 und El Paran Gen 14, 6. Wahrscheinlich gab es dort in alter Zeit Terebinthen und Eichen (איל), welche der Stadt den Namen gaben und gutes Schiffsbauholz lieferten. Strabo 16, 776 erwähnt dort einen Palmenwald. Jam Sûf heißt in der Bibel das Rote Meer sowohl bei Suez als bei ʿAḳaba. Der Grund für diese Bezeichnung ist ebenso dunkel wie die griechische Benennung *ἐρυθρὰ θάλασσα*, welche übrigens das ganze Meer zwischen Afrika und Indien umfaßt. סוף heißt Ex 2, 3. 5 Schilf von äg. ṯwf, besonders Papyrusschilf. Schilf (nicht mehr Papyrus) findet sich in Ägypten in großer Menge am Timsâḥ-See bei Ismaʿilija. Doch ist es eine Süßwasserpflanze. Von ihr kann die Benennung eines Meeres nicht stammen. Das hebräische Wort kann aber auch Meertang bedeuten. Cf. Jon 2, 6. Dabei ist folgendes beachtenswert: Eine aus rötlichen Fäden bestehende Algenart Trichodermum

erythraeum soll zuweilen in Massen dort auftreten und sowohl im Wasser wie am Strand blutrote Streifen bilden. So wäre sowohl der hebräische wie der griechische Name erklärt. Auch wächst östlich vom Meerbusen von ʿAḳaba in den ins Meer stürzenden Wadis viel Schilf. Seetzen erwähnt beispielsweise eine „Schilfquelle“ ʿUjûn el ḳaṣab. — Dillman kombinierte die Benennung mit dem Ortsnamen Sûf Dt 1, 1. Allein dieser Punkt müßte erst entdeckt werden. Mitten auf der Sinaihalbinsel nordöstlich von Ḳalʿat en naḫl gibt es ein Wadi es sûf. Cf. auch سَاف Sandschicht, سُوفَة weiche Erde, سَافِف feiner Sand. **27** G läßt את aus: *ἐν τῇ νηὶ τῶν παίδων αὐτοῦ*. So wird der Anschein erweckt, als hätte Hiram von Tyrus aus nach Elat benannte Schiffe gesandt, die über die Meerenge von Suez zwischen den dortigen Seen hätten zu Lande geschleppt werden müssen. Die früheren Versuche Ramses' II und später Nechos, eine ununterbrochene Wasserstraße herzustellen, blieben erfolglos. Erst Darius Hystaspes soll den Plan ausgeführt haben; Ptolemaeus Philadelphus (285—247) erweiterte den Kanal und brachte Schleusen an. Noch zur Zeit der Schlacht von Actium konnten Schiffe der Kleopatra nach Plutarch ins Rote Meer gelangen. Der griechische Übersetzer (frühestens im 3. Jahrhundert) brachte hier eine solche Fahrt der Leute Hirams zustande. Ebenso ward 2 Chr 8, 18 der ursprünglich richtige Text verwischt und die Fahrt über den Isthmus hineininterpretiert. Syr. liest aber dort wie hier das Richtige. **28** B *εἰς Σωφηρα*, A *εἰς Σωφαρα*, L *εἰς Σωφειρα*. Statt 420 (so auch A L) B 120, 2 Chr 8, 18 450. An anderen Stellen bietet B immer die Form mit *Σ* (Dittographie aus *εἰς*?), A C zuweilen *ὠφειρ*, A L E auch *οὐφειρ*. Ofir als Sohn Joḳṭans Gen 10, 29. — Fast durchweg nimmt man an, daß nicht nur 9, 28 und 10, 11 (wo als Waren aus Ofir Gold, Almuggimholz und Edelsteine erscheinen), sondern auch 10, 22 Ofir gemeint sei. Demnach wären noch Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen (?) Ofirartikel, und eine solche Expedition hätte 3 Jahre gedauert. Alle diese Indizien genügen nicht, um einer der bisher aufgestellten Hypothesen zur Sicherheit zu verhelfen.

a) Indien soll schon durch die Lesart in G gemeint sein, nämlich die Stadt *Σουπαρα* bei Ptol. 7, 1, 6, womit wohl *Οὔππαρα* des Periplus identisch ist. Auch Jos. A. 8, 6, 4 denkt an Indien: „*εἰς τὴν πάλαι μὲν Σωφειραν, νῦν δὲ χρυσῆν γῆν καλουμένην, τῆς Ἰνδικῆς ἐστιν αὕτη.*“ Ähnlich Eusebius, Onomast.: *Ὠφεὶρ, ὅθεν τὸ*

χρυσίον ἐφέρετο τῷ Σολομῶνι, ὡς ἐν βασιλείαις· ἦν δὲ καὶ ἑνὸς τῶν ἀπογόνων Ἔβέρ ὄνομα Οὐφείρ, οὗ τοὺς υἱοὺς ἀπὸ Κωφῆνος ποταμοῦ τῆς Ἰνδικῆς καὶ τῆς πρὸς αὐτῇ Συρίας κατοικῆσαι Ἰώσιππος ἱστορεῖ. Des Näheren nahm S. Bochart die Insel Taprobane (Ceylon) als eigentliches Ofir an, da dort ein Hippuris oder Hipporus genannter Hafen (Plinius 6, 24) an Ofir erinnern soll. H. Reland ging von Supara des Ptolemäus aus und verlegte es in die Nähe von Goa, wo noch heute ein Sefer oder Seferdam liegt, welches bis Abulfeda als Sofala bekannt war. Besonders Chr. Lassen (Indische Altertumskunde 1, 539) hat die Identifikation Ofirs mit Indien glänzend vertreten. Er zieht den Namen *Ἄβιρια* Ptol. 7, 1, 55 = *Ἄβηρια* des Periplus zur Vergleichung mit Ofir heran und findet ihn in der Landschaft Abhira zwischen dem Indusdelta und dem Golf von Cambay wieder. Der Name bezeichnete ursprünglich die arische Bevölkerung, die aus dem Oberland des Indus dorthin auswanderte und die eingesessene Küstenbevölkerung verdrängte. Gold lieferte Indien seit jeher in großer Menge. Am oberen Indus waren Goldgruben (dort „die goldholenden Inder“ Herodots), Goldsand findet sich in den Flüssen des Dekan, besonders im Godavery und Mahanadi, Edelsteine, insbesondere Diamanten, im Dekan, Silber in den zahlreichen Bleigruben allerorts. שנהבים (10, 22) ist das sanskritische ibhadanta (Elefantenzahn). Elfenbein war seit jeher ein indisches Produkt. Der Name קופים ist sanskritisch kapi (Affe), resp. malabarisch, wo er die Bedeutung „der Hurtige“ hat. תכיים bedeutet Pfauen = sanskritisch sikhi, malabarisch togei. Der Pfau ist jetzt noch das Lieblingswappentier der Kriegerkaste, Pfauenfedern sind in Indien Zeichen des Adels. אלמגים ist sanskritisch valgu (dekanische Aussprache valgum), d. i. Sandelholz. Endlich ist die dreijährige Dauer der Expedition durch die Entfernung hinlänglich erklärt. Schon zu Agatharchides' Zeiten kamen indische Schiffe bis nach ʿAden. Andere suchten Ofir noch weiter, so z. B. Thenius auf Sumatra, wo ein 13000 Fuß hoher Berg den Namen Ofir trägt. Doch schon Ritter (Erdkunde 14, 385) bemerkt, daß diese Benennung den Einheimischen unbekannt und von Europäern erfunden sei.

b) Ostafrika gilt öfters ebenfalls als Ofir, speziell das Maschona- und Matabeleland (= Rhodesia) samt der vorgelagerten Küste am Ausfluß des Sabi. Letztere heißt jetzt noch Sofala, bei den Eingeborenen des Makalangastammes auch Sofara. Im Maschonaland finden sich in der Nähe der Goldbergwerke die Ruinen von Fura (am Zambesi südöstlich von der Lupataenge),

welches die arabischen Reisenden des 16. Jahrh. Afura nennen und neben Sofala erwähnen; Anklänge an Ofir oder Sofara sind also vorhanden. Das ganze Land vom Sabi bis zu den Murchisonbergen im Transvaal ist reich an Goldminen. Man soll deren dort auf einem Flächenraum von 750000 englischen Meilen 75000 zählen. Außerdem gibt es dort 500 Ruinen alter Festungen und Städte. Der Mittelpunkt der Goldproduktion war Zimbabyje westlich vom oberen Sabi, dessen bedeutende Ruinen Mauch 1871 wiederentdeckte (vor ihm schon Bruce). Hier konnten die Leute Salomons und Hirams während ihrer dreijährigen Expedition das Gold aus den Minen direkt gewinnen und darum die ungeheure Menge von 420 T. mitbringen. Elfenbein ist ein Hauptprodukt von Afrika, Affen sind überall zahlreich, und תכיים sind Perlhühner, deren ähnliche Benennung sich am obern Nil findet. Edelsteine (Topase, Rubine) sind im Stromgebiet des Sabi zu treffen. Almuggim bezeichnet das auf Madagaskar häufige Ebenholz. Damit kann noch die Nachricht bei Cosmas Indicopl. 2, 140 (6. Jahrhundert) verglichen werden, wonach von den Südarabern unter dem Schutze des axumitischen Königs ein lebhafter Handel in Ostafrika auf dem hinter Barbarien sich ausdehnenden Zingionozean (Meer von Zanzibar) getrieben wurde, indem die Araber gegen mitgebrachte Waren Goldkörner und Barren eintauschten. Vertreter dieser Ansicht sind besonders der Portugiese Dos Santos, der Fura mit Ofir identifiziert, Bruce, der Entdecker der Nilquellen, der es in Symbabje suchte, und in neuester Zeit K. Peters („Das goldene Ofir Salomos", München 1895, „Im Goldland des Altertums", München 1902, und „Ofir nach den neuesten Entdeckungen", Berlin 1908). Er führt allerdings vieles an, was nicht als strenger Beweis gelten kann und seine Theorie in Mißkredit gebracht hat. So sollen die zahlreichen Ruinen zumeist von Portugiesen stammen und scheiden bei Untersuchung der Frage aus. Nur auf den Goldreichtum ist das Hauptgewicht zu legen. — Cf. auch Hall & Neal, The ancient ruins of Rhodesia, London 1902.

c) Erythraea-Somaliland ist das alte Punt der Ägypter und wird ebenfalls von manchen als Ofir betrachtet. Dort lag eine besonders goldreiche Gegend, ʿAmw genannt, wo die Ägypter ihr Gold holten. Affen erscheinen auf den Abbildungen der Puntexpedition unter Makere Hatšepsowet, Elfenbein war überall zu haben, תכיים fehlen in G, und Almuggim kann irgend eine dortige kostbare Holzart bezeichnen. In den ägyptischen Inschriften werden

von den dortigen Artikeln besonders genannt: ḫ'w nfrw n t' nṯr, kostbare Hölzer des Gotteslandes, nhwt nt ʿntjw, ein Baum mit wohlriechendem Holz, etwa die Boswellia papyrifera, hbnj ḫr 'b w'b, Ebenholz und reines Elfenbein. Cf. zu letzterem שנהבים 10, 22, das vielleicht in שֵׁן und וְהַבִּנִּים aufzulösen ist, also ebenfalls Elfenbein und Ebenholz bedeutet. Sodann nb w'ḏ n ʿ'mw, frisches, (lauteres) Gold von ʿAmw, endlich die Holzarten tj šp' und ḫsjjt und zwei geschwänzte Affenarten ʿnʿw und gfw, welch letzteres dem קוֹף entsprechen kann. Nur der Name Ofir läßt sich nirgends nachweisen.

d) Südwestarabien als Ofir wird besonders vertreten von Sprenger, Alte Geogr. von Arabien 40 ff. Cf. auch Keane, The gold of Ophir, London 1901. Sprenger suchte Ofir im goldführenden Baiš, der bei El ʿitwed einmündet, etwa an der nördlichen Grenze von Chaulân (Ḫaulân). Letzteres ist dann Ḫawila, das Gen 10, 29 unmittelbar hinter Ofir genannt wird, also ihm geographisch nahelag. Damit ist Diodor 3, 45 zu kombinieren, wonach im Land der Deber in Westarabien ein Fluß so viel Goldsand führt, daß die Mündung einen Goldglanz hat. In dem unmittelbar benachbarten südlicheren Gebiet der Aliläer und Gasander ist Gold in Höhlen in gediegenen Klumpen zu finden, so daß es nicht der Schmelze bedarf und deshalb „feuerlos" *ἄπυρον* genannt wird. Ähnlich Diodor 2, 50, Artemidor. Agatharchides, Strabo und Plinius (21, 11: aurum apyron). Der Name wäre im Griechischen eine Volksetymologisierung von Ofir. Gold von Ofir wird im A. T. oft genannt (Job 28, 16; Ps 45, 10; Jes 13, 12 usw.). Damit läßt sich verbinden, was Glaser (Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens 2, 29 ff.) schreibt. Er lokalisiert die Deber Diodors etwas nördlicher im ʿAsir an der Küste zwischen Ḳonfuda und Mersa Ḥalj. Dort sollen die Beduinen jetzt noch häufig Gold finden. Ebendort nennt Hamdani Goldminen in Ḍankân (nicht weit nördlich von Maḥâjil) und Asam (bei Ḥalj el ʿulja). Der Name Debai hat sich in Ṭabja erhalten (so statt D. H. Müllers Ṭaiba). Auch die hamäische Küste mit ihren Goldgruben (Plinius 6, 150) ist in dieser Gegend zu lokalisieren. Der Name klingt an die dort häufige Ortsbezeichnung Ḥamma an. Die unmittelbar darauf von Plinius genannte Landschaft Canauna erinnert an Ḳanauna, einen Ort $1^1/_2$ Stunden nordöstlich von Ḳunfuda. Der Name der darauf erwähnten Gasaner (Diodor: Gasander) steckt in Wâdi Kasân bei Maḥâjil und Ḥalj. Beachtenswert ist auch Glasers Gleichsetzung

von Corolia (nach Plinius einer sabäischen Kolonie am Roten Meere) mit Kûr Ḥalj.

e) Ostarabien und Persisches Küstengebiet identifiziert mit Ofir besonders E. Glaser (Skizze 2, 357ff.). Er geht vorzüglich vom Namen Ofir aus. Ein Fluß Apirus (Variante: Cabirus) bei Plinius 6, 23 ist an der persischen Küste zwischen Bender Abbâs (Straße von Ormus) und Guatar (in Belutschistan) zu lokalisieren. Dort gab es überhaupt Goldsand in den Flüssen (Plinius 6, 23), ebenso Gold- und Silberbergwerke (Strabo 15, 2, 14). Weiter nordwestlich vom Persischen Golf, im Gebiet des alten Elam, lag wahrscheinlich die Stadt Apirak, welche Naram Sin eroberte (KB 3, 1, 106). Endlich ist Apirra (Var. Ḥapirra) nach Hommel (Geschichte Babyloniens und Assyriens 720) die Bezeichnung der Ebene zwischen Susa und dem Persischen Meerbusen, steht also für das Land nordwestlich vom Golf. Almuggimholz soll der Storaxbaum sein (Styrax officinale). Die übrigen Artikel konnten die Schiffe Salomons in verschiedenen Häfen eintauschen. Die 3 Jahre sollen sich aus den Windverhältnissen im Roten Meere erklären, indem bald ein kontinuierlicher Südwest, bald ein ebenso beständiger Nordost weht, so daß die Schiffe oft zu monatelangem Warten gezwungen waren. Da aber Ofir unter den Joḳtaniden Gen 10, 29 vorkommt, muß man zur Landschaft Ofir die gegenüberliegende arabische Küste schlagen. Dorthin kam das Gold, welches in den Bergwerken des Nedschd in großer Menge gewonnen ward. Hamdani nennt die Namen vieler dieser Minen. Sie liegen sämtlich im Innern Arabiens, im Dschebel en nir, nördlich bei Raṣṣ, südöstlich davon bei Šaḳra und weiter südöstlich bei Er riâd. Deshalb verlegt Glaser (Skizze 2, 346ff.) Ḥawila Gen 2, 11 dorthin. Ofir, das Gen 10, 29 neben Ḥawila genannt wird, war also das Absatzgebiet für letzteres an der Küste des Persergolfs, und der Name reichte noch nach Elam und Persien hinüber. Das alles faßte man im ferngelegenen Palästina unter Ofir zusammen. — Hüsing sucht (OLZ 1903, 368; 1904, 89) Ofir = Apir oder Ajapir aus dem Elamitischen zu erklären (Bezeichnung des elamitischen Volkes). Dazu läßt sich noch der Name des Königs Upiri stellen, der unter Sargon nach Besiegung Merodach Baladans aus seiner Residenz Dilmun zur Tributleistung herbeikam. Letztere soll 30 Doppelstunden im Meere gelegen haben, ist also kaum mit Baḥrein zu identifizieren, das entschieden zu weit liegt, sondern mit einer der kleinen Inseln bei Koweit an der nordarabischen Küste.

Bei der kritischen Scheidung der vorgebrachten Meinungen sind einige Punkte zu beachten: Erstens, ist 10, 22 von der Fahrt nach Ofir die Rede? Dafür fehlt jeglicher Beweis. Man nahm es bis in die neueste Zeit ohne triftigen Grund an. Cf. dem entgegen G. Oppert, Tarshish und Ophir, Berlin 1903, der 10. 22 auf andere Expeditionen (Indien) bezieht als 9, 28 und 10, 11 (Ostafrika). Folgendes spricht für die Scheidung zwischen 10, 22 und 9, 28; 10, 11: a) Der ideelle Anschluß von 10, 22 an v. 21 lehrt, daß von einer Fahrt nach Tarsis die Rede ist (cf. dort). b) Warum hat R, der 10, 22 einfügte, nicht wie 9, 28 und 10, 11 auch in 10, 22 hinzugesetzt, daß es sich um eine Fahrt nach Ofir handle? Doch wohl nur deshalb, weil er eine andere Expedition vor Augen hatte. c) Auch die Interpretation des Chronisten 2 Chr 9, 21 ist zu beachten. d) The machte darauf aufmerksam, daß ים in 10, 22 dem sonstigen Sprachgebrauch gemäß nur das Mittelländische Meer bedeuten könne. Somit ist Ofir ausgeschlossen. Das Rote Meer heißt immer ים סוף. e) Die Fahrt 10, 22 wurde mindestens zweimal unternommen, wie die frequentative Konstruktion und „einmal in 3 Jahren“ lehrt. Dagegen ist 9, 28 und 10, 11 nur von einer Expedition die Rede. Somit scheidet 10, 22 bei unserer Frage aus. Als einziger wirklicher Ofirartikel bleibt nur das Gold übrig. Nicht einmal das Almuggimholz und die Edelsteine brauchen aus Ofir zu stammen, denn das zweite מאפיר 10, 11 fehlt in BL und Chronik.

Zweitens ist die große Goldmenge zu beachten. Allerdings sind die 420 Talente kaum echt. Die Quantität wäre zu außerordentlich, etwa 25000 kg. Die Gesamtgoldproduktion der ganzen Welt betrug 1831—1840 jährlich nur 20289 kg, und die Summe von 87 (85) Millionen Franks ist schwer glaublich. Andererseits sind vielleicht die 120 Talente von B in Anbetracht des späteren Goldaufwandes Salomons (cf. zu 10, 29) zu niedrig gegriffen. Immerhin muß es sich um eine ungewöhnliche Goldmenge handeln, da die Ofirexpedition den Reichtum Salomons eigentlich begründete. Doch daraus entsteht die Frage: Wie gewannen die Händler Salomons das edle Metall in solcher Quantität? Durch regelrechten Verkauf palästinensischer Artikel jedenfalls nicht. Denn die israelitische Industrie stand damals nicht hoch und die Erzeugnisse des Bodens wurden im eigenen Lande verbraucht oder an die unmittelbaren Nachbarn verhandelt, hätten auch nicht einen so großen Gewinn abgeworfen. Es bleiben nur zwei Möglichkeiten übrig: Ent-

weder gewannen die Fremdlinge in Ofir das Gold durch naiven Warenaustausch oder sie betrieben selbst Minen. In beiden Fällen standen die Bewohner von Ofir auf einer niedrigen Kulturstufe.

Drittens: Die übermäßige Entfernung von Palästina spricht nicht gegen die Richtigkeit einer Ofirhypothese. Die Schiffahrtsverhältnisse um 1000 v. Chr. sind zu wenig bekannt. Aber Vorzug verdient immerhin jene Theorie, die bei geringerer Entfernung sonstige Bedingungen erfüllt. — Der Name Ofir läßt sich bei einigem guten Willen fast in allen Gebieten, die in Betracht kommen, irgendwie konstatieren.

Unter diesen Voraussetzungen scheidet Indien ganz aus. Denn die Artikel 10, 22 kommen bei Ofir nicht in Betracht. Eigene Goldminen gibt es an der indischen Küste nicht. Das Metall kam stets aus dem Innern Indiens durch Handel an die See. Andererseits ist es schwer glaublich, daß die Bewohner jener reichen Landstriche, welche die Produktivität und Lage ihrer Heimat schon früh zum Handel anregen mußte, um 1000 v. Chr. einem naiven Goldeintausch zugänglich waren. — Das Puntland war zwar ein Goldgebiet, aber durch die zahlreichen Expeditionen der Pharaonen bereits zu sehr ausgesogen. Auch die dortigen Bewohner waren um 1000 keine Barbaren mehr. — Ostarabien und Elam standen damals unter babylonischem Einfluß, waren hochkultiviert und dem Handel erschlossen. Die eigentlichen dort in Betracht kommenden Goldquellen hingegen sind von der Küste schwer zugänglich, weil im Innern Arabiens liegend. — So bleiben nur Ostafrika und Westarabien übrig. Ersteres ist ein Goldland allerersten Ranges und stand damals sicher auf sehr niedriger Kulturstufe. Mögen auch die jetzigen Minenanlagen erst aus neuerer Zeit stammen, der Goldreichtum des Landes war schon früher bekannt (Cosmas Indocopl. 2, 140). Dabei kann man von der Auffindung eines jüdischen Sekels in den Ruinen von Zimbabyje (Symbabje) noch absehen (cf. Bibl. Zeitschr. 6, 1908, 112). — Doch in Anbetracht der geringeren Entfernung spricht eine gute Wahrscheinlichkeit wohl auch für die Identifikation Ofirs mit Westarabien. Noch zur Zeit der Klassiker war das Land unkultiviert (Diodor, Strabo, Plinius) und lieferte Gold in natura. Auch ist die Nebeneinandernennung von Ḫawila und Ofir Gen 10, 29 von Bedeutung, sobald man letzteres an der Grenze von Chaulân ansetzt. Ofir findet sich dann in der Volksetymologisierung apyron der Klassiker wieder, und letzteres stimmt außerdem sehr gut zur Sprichwörtlichkeit des Ofirgoldes im A. T.

Literarkritisches zu Kap. IX. Der Abschnitt 1—9 ist deuteronomistisch und gehört R an. Von Rj stammt 3b (cf. Komm.), weil mit 8, 29 eng zusammenhängend. Das Stück bildet die Antwort Jahves auf 8, 25. Um den Effekt nicht zu zerstören, bringt R die Aussicht auf das Ende des Tempels und des Reiches erst hier nach. Zwar spricht schon Mich 3, 12 (unter Hizkia) von der Zerstörung des Heiligtums. Die Idee ist also kein vaticinium ex eventu. Gleichwohl haben wir keinen Grund, die Stilisierung von 1—9 einem Schriftsteller vor R zuzuweisen, zumal das Deuteronomium, von dem er sich abhängig zeigt, erst seit 621 wieder bekannt wurde. Der Kern beruht auf guter Tradition, vielleicht enthielt der Tempelweihebericht Diesbezügliches. V. 1 ist nur bis יהוה ursprünglich, der Rest ist Glosse (cf. Komm.).

In 10—13 kann zunächst 11b einer alten Quelle angehören, etwa dem Baubericht, wo ja sonstige Abmachungen mit Hiram verzeichnet waren (5, 16ff.). Die Notiz schloß sich ursprünglich etwa an die Beschreibung der Profanbauten 7, 12, die hinwiederum hinter dem Tempelbaubericht (samt kurzem Weihebericht) untergebracht war. R schob hinter 7, 12 den Erzgußbericht 7, 13ff., Kap. 8 und 9, 1—9. Dadurch ward אז in 11b unverständlich. Zur Erläuterung fügte R 10 und 11a ein. V. 12. 13 sind populär gehalten. Die Volksetymologie fordert eine gewisse Distanz von den Tatsachen. Wir können v. 12. 13 R zuteilen, der hier Volksreminiszenzen verarbeitet. V. 14 kann entweder als Erläuterung des R zu 11a וכוחב, oder als selbständige Nachricht gefaßt werden (cf. Komm.). Im letzteren Fall hat vielleicht R im Gegenteil וכוחב in 11a in Rücksicht auf den folgenden quellenhaften v. 14 eingeschoben.

V. 16. 17a gehören mit 3, 1b hinter Hebr 5, 14, wo sie G hat (cf. Komm.). Das übrige von v. 15—22 enthält Bemerkungen über den Städtebau, die wiederum auf eine alte Quelle zurückgehen, wohl dieselbe wie v. 14. 16. 17a und sonst noch in Kap. 9 und 10. V. 20. 21 sind von R deuteronomisiert, ebenso v. 22. G hat die Verse zwischen 10, 22 und 23. Man kann nicht sagen, daß sie dort besser passen. Eher erwartet man sie hier in Rücksicht auf v. 10—13, wo eine Beziehung auf Salomons Bauunternehmungen vorhanden ist. Bei den Verschiebungen durch spätere Diaskeuasten mag die im Hebräischen sonst ungewohnte, etwas schwerfällige stilistische Form mit veranlaßt worden sein. — Über v. 23 cf. Komm. Wenn am Vers etwas Ursprüngliches ist, so gehört er vielleicht ebenfalls in den Zusammenhang von v. 15ff.,

da er zu den Bauten in Beziehung steht, wenn auch die direkte Verbindung mit dem Vorhergehenden lädiert ist. — Letzteres kann auch für v. 24 gelten. Wenn er nicht irgendwie zu v. 15ff. gehört, wobei Zwischenglieder des ganzen über die Bauten Salomons handelnden Textes durch eine Kalamität ausgefallen und v. 23 und 24 inselartig allein zurückgeblieben sind, so läßt sich seine jetzige Stelle kaum erklären. Höchstens könnte man ihn als eine Art nachgeschriebene Glosse des R zum Worte Millo in v. 15 auffassen. Auch hinter 7, 8 wäre er möglich. V. 25 (R?) dürfte entschieden aus einem anderen Zusammenhang hierher verstreut sein. Er würde als Abschluß der Theophanie hinter 9, 9 passen. Sehr bemerkenswert ist, daß im eigentlichen Text von G v. 23. 24. 25 überhaupt fehlen. Vielleicht gerieten sie bei den späteren Umstellungsversuchen in Wegfall, durch die v. 15--22 nach Kap. 10 resp. Kap. 5 kamen. Sie stehen in einer andern griechischen Übersetzung in 2, 35fgh.

Der Abschnitt 9, 26ff. und Kap. 10 dienen dem Zwecke, Salomons Ruhm und Herrlichkeit darzutun. Das Ganze ist aber nicht einheitlich, sondern ein Konglomerat literarisch verschiedener Nachrichten.

9, 26 –28 zeichnet sich durch Kürze und Nüchternheit aus (bis auf die später wohl vergrößerte Zahl von 420 Talenten). Die Quelle ist demnach alt und objektiv gehalten. Die Stellung vor 10, 1ff. ist passend und tendenziös: Der Ruhm Salomons war durch die Ofirfahrt an die Grenzen der Erde gedrungen. Kein Wunder, wenn auch die Königin von Saba, von der Kunde angelockt, daherkam.

Man könnte noch fragen, ob v. 15--24, da sie über Bauten handeln, nicht etwa zum Tempelbaubericht gehören. Dies ist wegen v. 21. 22 zu leugnen. Die Verse bilden einen scheinbaren Widerspruch mit 5, 27. 28. Ein und derselbe Schreiber hätte sich bezüglich der Fron beiderseits klarer ausgedrückt, auch hätte er 5, 29 in Rücksicht auf 9, 20. 21 das Nationale der Lastträger und Steinhauer angegeben. Auch 5, 30a stimmt nicht zu 9, 23a. Da nun 5, 27ff. dem Baubericht zuzuweisen ist, muß der Abschnitt hier v. 15ff. aus einer andern Quelle stammen.

Kap. X. Die Königin von Saba. Salomons Reichtum und Luxus. Pferdehandel.

1 Die Königin von Saba aber kam, da der Ruf von Salomon fortwährend zu ihr drang ( ), ihn mit Rätseln auf die Probe zu

stellen. 2 Und zwar kam sie mit einem gar großen Troß nach Jerusalem, mit Kamelen, die Spezereien, überaus viel Gold und Edelsteine trugen. Da sie nun bei Salomon eingetreten war, trug sie ihm alles vor, was sie auf dem Herzen hatte. 3 Salomon aber gab ihr auf alle ihre Fragen Bescheid, nichts war dem Könige verborgen, das er ihr nicht mitgeteilt hätte. 4 Als nun die Königin von Saba all die Weisheit Salomons wahrnahm, sowie den Palast, den er errichtet, 5 und wie man an seiner Tafel speiste, wie seine Würdenträger da saßen und seine Diener auftrugen, auch seine *Kleiderkammer und Trinkvorräte, dann sein Brandopfer, das er im Tempel Jahves darzubringen pflegte, da war sie ganz außer sich 6 und sprach zum König: Es ist wahr, was ich in meiner Heimat über dich und deine Weisheit vernommen. 7 Ich habe der Kunde nicht glauben wollen, bis ich mich an Ort und Stelle mit eigenen Augen überzeugt habe, ja man hat mir noch nicht die Hälfte mitgeteilt. Deine Weisheit und deine Vorzüge sind größer, als die Kunde besagt, die zu mir gedrungen. 8 Glückselig deine Mannen, glückselig diese deine Würdenträger, die dir immerdar zu Diensten sind und deiner Weisheit lauschen dürfen. 9 Jahve, dein Gott, sei [immerdar] gepriesen, der an dir [so viel] Wohlgefallen hatte, daß er dich auf den Thron Israels gesetzt hat. Weil Jahve Israel lieb hat (), darum hat er dich zum König bestellt, daß du Recht und Gerechtigkeit übest. 10 Dann schenkte sie dem König 120 Talente Goldes und eine gar große Menge Spezereien und Edelgestein. Niemals ist fürder eine solche Menge Spezereien eingeführt worden, wie sie die Königin von Saba dem König Salomon geschenkt hat. 11 Aber auch die Flotte Hirams, die Gold aus Ofir holte, hatte (aus Ofir) eine sehr große Masse Sandelholz [?] und Edelgestein mitgebracht. 12 Und der König ließ von dem Sandelholz Möbel [?] für den Tempel Jahves und den königlichen Palast sowie Zithern und Harfen für die Sänger fertigen. In der Weise ist kein Sandelholz mehr eingeführt worden, auch war es bis auf den heutigen Tag nicht zu sehen. 13 König Salomon hingegen erfüllte der Königin von Saba alle ihre Wünsche, die sie geäußert hatte, abgesehen davon, daß er ihr nach königlichem Vermögen () ein [Gegen]geschenk machte. Dann trat sie den Rückweg an und zog mit ihren Würdenträgern heim.*

14 Das Gewicht des Goldes aber, das Salomon in einem einzigen Jahre einnahm, betrug 666 Goldtalente, 15 ungerechnet die Kontributionen *der* Großkaufleute, *die* Handelssteuer *der Kleinhändler und [was] von den Fürsten der Beduinen [?] sowie den*

Statthaltern des Landes [eingeliefert wurde]. 16 Und König Salomon ließ 200 Schilde aus legiertem [?] Gold anfertigen, 600 Sekel Goldes verwendete er auf jeden Schild, 17 ferner 300 Tartschen aus legiertem [?] Golde, 3 Minen Goldes verwendete er auf jede Tartsche. Die hinterlegte der König im Libanonwaldhaus. 18 Auch ließ der König einen großen Thron von Elfenbein herstellen und mit geläutertem [?] Gold überziehen. 19 Der Thron hatte 6 Stufen. Ferner hatte der Thron hinten eine runde Lehne, beiderseits am Sitz Armlehnen, und neben den Armlehnen standen 2 Löwen, 20 und 12 Löwen standen () auf den 6 Stufen beiderseits. So etwas ist niemals für eine königliche Person gefertigt worden. 21 Alle Trinkgeräte des Königs Salomon waren von Gold, auch alle Geräte des Libanonwaldhauses bestanden aus reinstem Golde, da war kein Silber, es hatte zu Salomons Zeit gar keinen Wert. 22 Denn der König hatte eine Tarsisflotte auf dem Meere neben der Flotte Hirams. Einmal in 3 Jahren lief die Tarsisflotte ein und brachte Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen [?]. 23 Und König Salomon überragte alle Könige der Erde an Reichtum und Weisheit. 24 Und alle Welt sehnte sich, Salomon zu sehen, um seiner Weisheit zu lauschen, die ihm Gott ins Herz gelegt. 25 Dabei brachte jeder ein entsprechendes Geschenk, silberne und goldene Geräte, Gewänder, Waffen, Spezereien, Rosse und Maultiere, Jahr für Jahr. 26 Auch brachte Salomon Wagen und Reiter zusammen, und zwar besaß er 1400 Wagen und 12000 Reiter. Die brachte er in den Wagenstädten und in des Königs Umgebung zu Jerusalem unter. 27 Und der König schaffte nach Jerusalem eine Masse von Silber, als wären es Steine und von Zedernstämmen, als wären es Sykomoren in der Niederung.

28 Der Bezug der Pferde Salomons erfolgte aus Muṣri und Ḳue. Die königlichen Mäkler holten sie [nämlich] aus Ḳue gegen Bezahlung, 29 so zwar, daß ein Wagen bei der Ausfuhr aus Muṣri auf 600 Sekel Silber kam und ein Pferd auf 150 [Sekel]. In gleicher Weise wurden sie *von allen Königen der Hettiter und Aramäer durch ihre Vermittelung* bezogen.

Besuch der Königin von Saba. **1** את־שמע G τὸ ὄνομα. לשם „יה ist sinnlos. G καὶ τὸ ὄνομα Κυρίου, ebenso S Arab. 2 Chr 9, 1 läßt es aus. Klo vermutet, daß hinter „של stand: ואת שמע הבית אשר בנה. Dies ist ausgefallen und das Folgende unverständlich geworden. שבא ist das später in S-Arabien berühmte Volk mit der Hauptstadt Marib, von Diodor, Strabo und Plinius erwähnt. Ihre Sprache ist ein arabischer Dialekt und in vielen Inschriften

erhalten, die besonders Eduard Glaser nach Europa gebracht hat. Die Sabäer saßen ursprünglich nicht in Jemen, sondern in N-Arabien. Tiglat Pileser III (IV) sowie Sargon kennen sie dort. Bei ersterem werden sie neben Teima und dem Lande Muṣri genannt (Ann. 218. 219ff., Kleinere Inschr. 1, 27ff.). Nun liegt Teima im N etwa unter dem 28. Grad östlich von der Pilgerstraße Damaskus-Mekka. In der Inschrift Glaser 1155 ist von den minäischen Einwohnern der Landschaft (Kolonie) Muṣri die Rede. Ihre Karawanen wurden von den Sabäern und den Leuten von Chaulân während eines Krieges, der zwischen Nord und Süd (Jemen?) wütete, in der Nähe von Maʿân (cf. unten) und Ragmat angegriffen. Demnach hausten die Sabäer tatsächlich einmal in N-Arabien. Auf einen nördlichen Aufenthalt der Sabäer weist auch Job 1, 15. Sie unternehmen Streifzüge ins Land ʿUṣ. Letzteres lag am W-Rand der syrischen Wüste (Badijet eš šâm). Denn Job gehört 1, 3 zu den Bnê Ḳedem (S. 96) und nach 2, 11 ist Bildad aus Suḥi, einer keilinschriftlich bekannten Landschaft am rechten Ufer des mittleren Eufrat, Elifaz aus Teman in Edom oder Teima in N-Arabien (תימני ist die Nisbe zu Teima in den nabatäischen Inschriften), Ṣofar vielleicht aus Maʿôn (Maʿân südlich vom Toten Meere, nach Hommels Korrektur המעוני statt הנעמתי). Die Wohnsitze der Sabäer im N sind demnach nicht übermäßig weit vom syrischen Kulturland anzusetzen, etwa östlich von Midiân gegen den Dschôf hin. Sargon nennt einen sabäischen Fürsten It'amara (Ann. 97; Pr. 27), bei Tiglat Pileser III (IV) werden sie ohne ein Haupt neben andern arabischen Stämmen aufgeführt. Im Verein mit letzteren erscheinen bei Tiglat Pileser III (IV) und Sargon als Hauptrepräsentanten des Nordarabertums die Aribi. Bis Assurbanipal ist von ihnen oft die Rede. Unter Tiglat Pileser III (IV) halten sie zu Damaskus und müssen durch eine eigene Expedition des Assyrerkönigs gezüchtigt werden, nehmen aber trotzdem immer mehr an Bedeutung zu. Merkwürdigerweise sind sie in alter Zeit von Königinnen beherrscht. 738 erscheint eine Fürstin Zabibi(je), 732 und 715 Samsi(je) [1]), um 690 Te'elḫunu. Diese herrscht im Verein mit Ḫazail. Um 676 wird Tabua als Mitregentin genannt. Endlich erscheint ca. 647 unter Assurbanipal die Königin Adija mit König Uaite'. Bis 854 lassen sich die Aribi hinauf verfolgen. Bei Ḳarḳar steht „Gindibu' Arbai" mit 1000 Kamelen auf seiten Hadadʿezers. Nichts hindert

[1]) Beides im Assyr. mit Schluß-i, aber auch i-e. Cf. die südarabischen Frauennamen ארבי (Euting 57), אבעלי (Glaser 7).

uns, die Existenz dieses Stammes noch um 100 Jahre bis auf Salomon hinauf zu datieren. Ihre Wohnsitze sind nicht genau bestimmbar. Nach Tiglat Pileser III (Ann. 221) wohnten die Aribi, Sabäer, Ḫaiâpa (עיפה) usw. „an der Grenze des Landes des Sonnenuntergangs" d. i. am O-Rand der westlichen Mittelmeerländer. Bei Sargon (Ann. 95) sitzen die Aribi in der Wüste. Ebendort werden mit ihnen (Ann. 94) die Tamudi erwähnt, d. i. die Tamudener, die in El ḥidschr nordwestlich von Medina (nördlich von El ʿola, südlich von Teima) ansässig waren. Ihre (der Aribi) Hauptfestung Adumu (Asarhaddon A 2, 55; KB 2, 130) oder Adumnatu (KT[3] 47) wird verschieden lokalisiert, etwa in Daumat el dschendel im Dschôf. Jedenfalls waren sie die Nachbaren der Teimäer und Sabäer. Im allgemeinen ist das Gebiet dieser Völkerschaften NW-Arabien, etwa von Šammar nach N und W. Die Sabäer standen den Aribi besonders nahe. Cf. Tiglat Pileser III (IV) Ann. 213: Mitten in der Beschreibung des mit der Königin Samsije geführten Kampfes heißt es im Rest des weggebrochenen Textes: mat Aribi ina mat Sa[ba'], Land Aribi im Lande Saba. Zu Salomons Zeiten hatten die Sabäer wohl weder eine Königin, noch saßen sie nachweislich in Jemen. Die Erzählung 10, 1 ff. ist die volkstümliche Darstellung der historischen Tatsache, daß einmal eine Königin der Aribi nach Jerusalem kam. In richtiger Voraussetzung, daß diese den Sabäern irgendwie nahestanden, betrachtete man, als dann die Sabäer im S mächtig zu werden begannen und durch Handelskarawanen allenthalben bekannt wurden, jene Königin der Aribi vor allem als Königin von Saba, was für Salomons Zeit wenigstens im populären Sinne nicht unrichtig ist, da die Sabäer ursprünglich unter der Suprematie der Aribi gestanden haben mochten. Noch unter Assurbanipal führt der König der Aribi zuweilen auch den Titel „König der Ḳedarener", obwohl diese einen eigenen Herrscher hatten. — Vielleicht ist hier sogar das unerklärliche לשם יהוה aus ursprünglichem שַׁמְשִׁיָה (שַׁמְשִׁי) = Samsije verderbt und der Vers begann einmal ושמשיה מלכת usw. Das zweite ש fiel weg, aus dem Rest bildete sich G ושם יהוה, *καὶ τὸ ὄνομα κυρίου*, und wurde umgestellt. — Die Sabäer wurden vielleicht durch die Kriegszüge Tiglat Pilesers III (IV) und Sargons seit dem Ende des 8. Jahrhunderts nach S gedrängt, wo sie, gleich den Arabern unter Mohammed, durch rasche Siege, besonders unter dem Fürsten Karibail Watar, die Minäer niederrangen und, wohl schon vor Ende des 7. Jahrhunderts, ein mächtiges Reich begründeten. Erst von da

ab führen die sabäischen Herrscher in ihren Inschriften den Königstitel. Vorher nennen sie sich Mukarrib (Segner, Priesterfürst). Jer 6, 20 erwähnt Weihrauch von Saba (aus Jemen). Demnach genoß Saba schon vor dem Exil als Gold- und Weihrauchland einen Ruf. Damals betrachtete auch die Volksüberlieferung jene Königin der Aribi, der früheren Nachbarn und irgendwie auch Oberherren der Sabäer, vor allem als Königin von Saba. Daß der ganze Abschnitt nicht Wiedergabe trockener Quellen, sondern schriftliche Fixierung volkstümlicher Erzählungen ist, beweist besonders die (nicht unrichtige) Bemerkung, die Königin sei gekommen, Salomon mit Rätseln zu versuchen. Aus rein ästhetischem Interesse, nur um zu sehen und zu hören, unternimmt der Orientale keine Reisen. Er ist zu sehr Nützlichkeitsmensch. Es war ein großes Ereignis, daß eine Fürstin aus dem Innern Nordarabiens ihren Wüstensitz verließ, um einen König des Küstenlandes zu besuchen. Es mochte sich (außer nebenbei um Rätsel) vor allem um Anknüpfung von profitablen Handelsverbindungen mit einem impulsiven, unternehmenden Fürsten handeln, dessen Macht sehr achtunggebietend war, da sie vom älanitischen Meerbusen bis über Cölesyrien reichte. Möglicherweise handelte es sich damals um eine kommerzielle Verbindung Nordarabiens mit Damaskus (wie um 732). Salomon wollte sie hindern, schon aus Feindschaft gegen Rezon und seine Dynastie (11, 23 ff.), vor allem aber, weil er in richtiger Voraussicht der kommenden Dinge das Aufblühen von Damaskus hintanzuhalten sich bemühte. Die Königin kam, um durch Höflichkeit und reichen Bachschisch (120 Talente nach v. 10) Salomon freundlich zu stimmen. — Selbstverständlich dachte das spätere Judentum an eine Königin aus Jemen. Doch läßt sich Mt 12, 42 *βασίλισσα νότου* im allgemeinen von einer südlicheren Lage gegenüber Palästina erklären.

2. 3 28 Mss schreiben ירושלימה cf. zu 3, 1. G Syr haben *καὶ κάμηλοι*. Doch ist die asyndetische Verbindung seltener und daher ursprünglicher. Auch Tiglat Pileser III (Ann. 223) erwähnt unter dem Tribut nordarabischer Stämme neben Silber, Kamelen und Kamelstuten besonders Gold und Spezereien (riḳḳe), welche, da im N nicht heimisch, wie die hier genannten Edelsteine durch Karawanen aus Jemen nach N gebracht wurden. — Die Königin hatte natürlich vor allem anderes auf dem Herzen als Rätsel. Salomon gewährte die gewünschten Handelsvorteile. An ותבא אל שלמה in 2b hat die äthiopische Legende angeknüpft und daraus die Sage gebildet, die Königin (Maḳueda genannt) hätte mit Salo-

mon einen Sohn, den Stammvater des äthiopischen Königshauses, gezeugt. **4. 5** Die Schilderung hält sich genau an den Verlauf des Besuches. Die Begrüßungsaudienz fand wahrscheinlich im Thronsaal statt. Darauf wird die Königin in den Palast geführt (חבית v. 4). Dort wird ihr zu Ehren ein großes Festessen gegeben, bei dem sie Gelegenheit hat, den Luxus zu bewundern, insbesondere die Menge der mittafelnden Hofwürdenträger und der aufwartenden Diener. Damals saß man noch zu Tische, 1 Sam 20, 5, daher מושב. Von den Wohnungen der Beamten ist nicht die Rede. Daran war nichts zu sehen. Kein orientalischer Fürst führt seinen Kollegen bei den Mameluken herum. Darauf besucht die Königin einzelne Räume des Palastes, wobei zweierlei eigens hervorgehoben wird, die königliche Garderobe und die Kellereien. Es ist mit G (*τὸν ἱματισμὸν αὐτοῦ*) מלבשו mit Sing.- oder Pluralpunktation zu lesen. Reiche Leute pflegen im Orient einen reichen Vorrat an kostbaren Gewändern zu besitzen, aus dem sie auch willkommene Geschenke austeilen, Gen 45, 22; Jud 14, 12, vielleicht auch II 10, 22, ferner II 5, 5. ומשקיו könnte auch als Sing. statt משקהו gelten, der Plural paßt hier besser. Es handelt sich nicht um „Mundschenke“ (B A *καὶ τοὺς οἰνοχόους αὐτοῦ*, woraus L *εὐνούχους*), die nichts Sehenswertes bieten konnten, sondern um Trinkvorräte, d. i. Weinkellereien. 1 Chr 27, 27 spricht von Davids Weinvorräten in den königlichen Domänen. Auch der Palast zu Jerusalem besaß einen entsprechenden Keller, wie er z. B. im Sargonpalast zu Chorsabad bloßgelegt wurde. Der Wein wurde in großen irdenen Krügen aufbewahrt (oft hängend, wie die ägyptische Hieroglyphe zeigt). Die Mündung wurde innen rundum mit Pech verstrichen und dann der konische pfropfähnliche Deckel darauf gesetzt. Übrigens pflegten die Alten den Wein nicht lange liegen zu lassen. Nach der Mischna (Baba batra 6, 3) ist alter Wein (יָשָׁן) schon der einjährige, sehr alter Wein (מְיֻשָּׁן) der dreijährige. Nachdem die Königin sich an der Residenz satt gesehen, wird sie in den Tempel geführt und sieht einer Opferzeremonie zu. Damit ist natürlich nicht das tägliche Morgen- und Abendopfer gemeint (Nu 28, 3ff.) — dies war zu unbedeutend — sondern ein solennes Opferfest, das Salomon veranstaltete. יעלה bezieht sich wohl auf die dreimalige jährliche Opfergepflogenheit 9, 25. In ebensolcher feierlichen Weise und mit ebenso großem Opfermaterial ward die Zeremonie ausgeführt. All der Luxus übte auf die Königin großen Eindruck. G drastisch: *καὶ ἐξ ἑαυτῆς ἐγένετο*. Das zeigt deutlich, daß wir uns nicht eine

blasierte Fürstin des jemenischen Saba denken dürfen, das durch Reichtum und Üppigkeit berühmt war, sondern eine Wüstenkönigin aus dem damals noch weniger kultivierten N-Arabien.

6. 7 היה G 2 Chr 9, 5 om. על־דבר G *περὶ τοῦ λόγου σου*. Der Sing. ist besser (cf. 2 Sam 18, 5), da der Sinn offenbar ist: „betreffs deiner", nicht „betreffs deiner Aussprüche", als ob irgendwelche Sentenzen Salomons ihr zu Ohren gekommen wären. חכמה ו (v. 7) B L om ∗, allein es ist vom Sinn gefordert. Die Worte sind echt orientalisch, überschwenglich höflich. **8** אנשיך G S Lat *αἱ γυναῖκές σου*, was neuere Erklärer einsetzen wollen. Allerdings fügen in den Amarnabriefen die Großkönige von Ägypten und Babylon vor Nennung der Söhne, Höflinge und Pferde auch einen Gruß für die Haremsdamen des Adressaten an. Doch würde die Glücklichpreisung der Hoffrauen Salomons im Munde einer Königin sonderbar klingen. Auch verbietet es seit jeher die Etikette im Orient dem Besucher, von den Frauen des Gastgebers zu sprechen. Die Regel gilt zwar für Männer, doch dürfen wir nicht vergessen, daß sich die Königin als Mann betragen muß, wenn sie selbst Herrscherin ist. Darum spricht Makere Hatšepsowet in ihren Inschriften in genere masculino. Endlich werden die Haremsweiber am wenigsten von Salomons Weisheit zu hören bekommen haben. Die Worte enthalten eine Klimax: Alle Mannen des Königs sind glücklich zu preisen, insbesondere aber die Hofbeamten, die immer um ihn sind. Die אנשים jemandes sind seine Untergebenen, 1 Sam 23, 3; 28, 1. Die Weiber sind erst unter dem Einfluß der späteren Sage eingeschmuggelt worden, die davon wußte, daß der Königin nach der Heirat mit Salomon gelüstete. **9** לעלם ist am besten hinter ברוך hinaufzusetzen. 2 Chr 9, 8 hilft sich mit Davorsetzung von להעמידו über die schwer verständliche „Liebe auf ewig" hinweg und G ahmt es hier nach. Klo wandelt לעלם in מכל העמים um. Der Preis Jahves im Munde der Königin hat nichts Befremdliches. Nach altorientalischer Auffassung ist jeder Gott in seinem Land vollberechtigt und auswärtigen Göttern parallel. Ferner ist es der Landesgott, der den Herrscher einsetzt, wie die Inschriften immer wieder hervorheben, in Ägypten Amon, in Assyrien Aššur, in Babylonien Marduk-Bel. Der Ausspruch ist also kein Beweis dafür, daß die Königin der Jahvereligion nahestand.

10 Selbst in Form eines Bachschisch, geschweige denn als rein ideales Geschenk, ist die Summe von 120 Talenten viel zu hoch. Jos. A. 8, 6, 6 weiß nur von 20, was genügend ist. Die

Aribi waren den mittelarabischen Goldminen im Nedschd sehr nahe. Hizkia zahlt 30 Talente Goldes als Tribut an Sanherib. Salomon muß der Königin weitgehende handelspolitische Konzessionen gemacht haben. Doch besonders die Menge der Spezereien bewundert der Erzähler. Aromatische Stoffe sind im Orient seit jeher geschätzt. Die ʿAṭṭarin sind eine wichtige und zahlreiche Zunft unter den Basarhändlern. Jos. sagt, die Königin hätte das erste Exemplar der Balsamstaude nach Palästina gebracht, die nach Theophrast, Strabo, Plinius, Pompeius Trogus im Jerichotal einstens vorkam. Cf. Cant. 5, 13; 6, 2. In 10b fällt der Singular בשם gegenüber dem Plural in 10a und v. 2 auf. Möglicherweise hat er eine speziellere Bedeutung (Balsam von jenem balsamodendron opobalsamum) gegenüber dem Plural („Spezereien"). **11** Hier gehört die Flotte scheinbar Hiram an (2 Chr 9, 10 mildert die Diskrepanz durch עבדי חורם), nach 9, 26 ff. dagegen Salomon. Ein und derselbe Schriftsteller hätte sich nicht so verschieden ausgedrückt. Hier spricht demnach eine andere Quelle als dort. Daß sich Hiram am Roten Meere, fern von Tyrus, eine Flotte gebaut hätte, ist unwahrscheinlich. Es liegt eine ungenaue Redeweise vor. Die Flotte war nach tyrischem Muster in Hirams Auftrage von tyrischen Meistern (5, 20) gebaut, und die Seeleute Hirams behielten während der Expedition die leitende Rolle. „עצי אלמ G *ξύλα πελεκητά* (L *ἀπελέκητα*), V ligna thyina, d. i. Zitronenholz von Callitris quadrivalvis, welches von den Römern aus Algier geholt und zu Möbeln verwendet wurde. 2 Chr 2, 7 und 9, 10. 11 steht אלגומים mit der Wiedergabe *ξύλα πεύκινα*, ebenso Jos. A. 8, 7, 1. Nach 2 Chr 2, 7 soll es auf dem Libanon vorgekommen sein, doch ist dort „אלג wahrscheinlich Einschiebsel, sonst hätte man das Holz nicht durch die Ofirflotte holen lassen, und es wäre nicht so außerordentlich kostbar gewesen. Ein Doppeltes muß festgehalten werden: Erstens die Almuggimfrage ist von der Ofirfrage nicht abhängig. Denn das zweite מאופיר in v. 11 fehlt BL, 2 Chr 9, 10 und kann Wiederholung des ersten sein. Es braucht demnach das Holz nicht gerade aus Ofir zu stammen und konnte auch in einem Hafen des Roten Meeres, in Arabien oder Erythraea, verladen werden. Zweitens es braucht nicht wohlriechend zu sein. Die Verknüpfung וגם mit v. 10 verbindet es nicht notwendig mit den v. 10 genannten Spezereien. Die Emphase kann auch auf dem beiderseitigen ואבן יקרה liegen. V. 12 ist dann nur eine gelegentliche Nebenbemerkung über die Ver-

wendung des Almuggimholzes. Der Sinn kann auch einfach sein: Außer den von der Königin geschenkten Raritäten brachten auch die Ofirfahrer Kostbarkeiten mit, nämlich Almuggimholz und Edelsteine. — Man hat sich daran gewöhnt, Almuggimholz als Ofirprodukt anzusehen und dem mit Ofir gleichgestellten Land entsprechend eine Identifikation zu versuchen. Ḳimḥi dachte an Brasilholz, caesalpinia sappan, bei den Arabern bakḳam genannt, das in Hinterindien und auf den malayischen Inseln vorkommt und von dort nach Brasilien verpflanzt wurde. Es ist ein rotes Farbholz. Die Rabbinen leiteten nämlich das Wort von אַלְמֻגָּא, Koralle, ab und verlangten deshalb rote Farbe. — Die Vertreter des indischen Ofir sehen darin das Sandelholz, pterocarpus santalinus, das jetzt noch an der Koromandelküste zu Tempelpilastern verwendet wird (cf. v. 12). Es enthält (besonders die Abart santalum album) eine wohlriechende Substanz. Der Hauptgrund für diese Identifikation ist die zweifelhafte Zusammenstellung mit dem sanskritischen valgu oder valgum. Glaser (Skizze 2, 358 ff.) schlägt Styrax officinale vor, das festen und flüssigen Storax liefert. Doch kommt der Storaxbaum auch in Palästina, besonders in Gilead, am Karmel und in Galiläa vor, war also weder selten noch kostbar. Die Vertreter der Punttheorie können sich auf die „kostbaren Hölzer des Gotteslandes“ (cf. 9, 28) berufen. Cheyne vermutet eine seltene Art von Kiefern- oder Zypressenholz und sieht darin die bei Sanherib (Bauinschriften, ed. Meißner und Rost S. 10) erwähnte Holzart elammaku (assyr. k wird oft hebr. g wie Śarrukin — Sargon). Es erscheint neben Zedern, Zypressen und Kiefern. Die Identifikation hat viel Ansprechendes. Wofern man 2 Chr 2, 7 ausschließt, müßte man den Baum etwa im elamitischen Gebirge suchen. Dann wäre es gestattet, auch Ofir dorthin und nach Ostarabien zu verlegen. — Könnte אל nicht bereits der zentralarabische Artikel sein? Dann bliebe, wenn wir die Form der Chronik zum Ausgangspunkt wählen, גומים übrig. Dies läßt sich wieder mit dem ägyptischen ḳmj vergleichen, das bei Herodot 2, 96 als *κόμμι* erscheint, d. i. Harz, Gummi. Also wäre die Bedeutung Gummiholzbaum (so schon Calmet), welcher in Ostafrika heimisch ist und zur Gattung Boswellia gehört. Dabei ist zu beachten, daß unter den Waren aus Punt zu Der el baḥri unter Makere Hatšepsowet auch ḳmj nt ʿntjw, d. i. Myrrhenharz vorkommt, das Produkt eines seltenen harzhaltigen Baumes. Der Name ḳmj wäre dann von den Arabern der gegenüberliegenden

Küste samt dem Holz importiert und mit dem Artikel versehen worden. Sodann hätten Salomons Schiffer diese ursprünglich aus Punt bezogene Holzgattung in einer arabischen Zwischenstation verladen und mit dem Namen zusammen nach Palästina gebracht. — Kostbare Steine konnten in den Häfen des Roten Meeres leicht eingetauscht werden. Diodor 3, 39 kennt dort eine Schlangeninsel (Ofiodes), die durch Topase berühmt war (jetzt Zamargat). Sonstige Edelsteine erwähnt Diodor 3, 45 bei den Gasandern und Aliläern an der arabischen Küste. Karneole und Hyazinthe gibt es noch in Jemen.

12 מסעד G *ὑποστηρίγματα* Stützen (ebenso Jos. A. 8, 7, 1 *ὑποστήριγμα*), Syr. ܬܪܒܝܬܐ Verzierung, T סעיד. Dagegen 2 Chr 9, 11 מְסִלּוֹת (G *ἀναβάσεις*, S ܣܦܣܠܐ = subsellia). Das Almuggimholz war ein seltener Artikel und nicht in übergroßer Menge importiert, da der Transport zur See sowohl (das Rote Meer ist sehr stürmisch, der Schiffe waren nicht viele), als auch zu Lande, von Elat aus, schwierig war. Demnach sind mit מסעד weder zahlreiche noch zu große Gegenstände gemeint, auch nicht solche, welche der Witterung ausgesetzt waren und im Freien standen. Dazu hätte man die kostbare Holzart nicht verwendet. An äußere Treppen, Balustraden u. dergl. ist also nicht zu denken, auch nicht an Säulen im Innern. מסעד wurde zum bereits fertigen Tempel und Palast als Luxusartikel hinzugefügt, gliederte sich demnach in den Bau als solchen nicht ein. Was die Chronik mit ihrer Paraphrase meint, ist unklar. Klo korrigierte es in מְסִבּוֹת, herumlaufende Diwane, die sich im Orient in den Empfangssälen um die vier Wände ziehen (cf. Syr. zu Chr). Aber am Tempel gab es dergleichen nicht. So bleibt kaum anderes übrig als die allgemeine Bedeutung „Mobiliar“, Bänke, Tische, Schränke usw., die sich in den Nebenkammern des Tempels zur Aufbewahrung besserer Gegenstände ohnehin finden mußten. כנור ist nach der Tradition in G die Leier *κιθάρα*, ein altsemitisches Saiteninstrument, das bereits auf einem Grab zu Benihassan (12. Dynastie) dargestellt ist (Einwanderung der 37 Kanaanäer mit der kostbaren Augensalbe nach Ägypten). נבל ist nach Hieronymus (in psalm. 33, 2) im wesentlichen eine Harfe (ähnlich Augustin, Hilarius, Eusebius), welche in verschiedenen Formen auf ägyptischen und assyrobabylonischen Bildern erscheint. Das ägyptische nfr bedeutet Laute und hat damit kaum etwas zu tun. Die Assyrer und Ägypter hielten ganze Musikkapellen von Harfen- und Leierspielern, die

zugleich als Sänger fungierten. Mit לשרים sind schwerlich bloß die Tempelsänger gemeint. An orientalischen Fürstenhöfen gab es Sänger und Sängerinnen (2 Sam 19, 36), Hizkia muß sein weibliches Orchester an Sanherib nach Ninive liefern (Prismainschr. 3, 39; KB 2, 96). — Die Verse 11. 12 unterbrechen den Zusammenhang. Es handelt sich wohl um eine Einfügung des R. Er wollte hervorheben, daß gerade in dem Jahr, da die Königin in Jerusalem war, auch noch die Ofirflotte zurückkam und zu den Geschenken der Fürstin noch andere Kostbarkeiten fügte. Die Wendung in 12b לא בא ist absichtliche Nachahmung der Phrase in 10b und stammt von R. Gerade dieser Zusatz zeigt, daß R nur an eine einmalige Ofirfahrt dachte, da nach jener Zeit überhaupt kein Almuggimholz in Jerusalem einkam. הבוא in v. 11 ist ebenso wie 9, 28 ויבאו ein einmaliges Bringen, in 10, 22 תבוא eine wiederholte Lieferung. **13** שלמה² ist mit S Vulg Ar besser zu streichen. Salomon willfahrte erstens den von der Königin geäußerten Wünschen und gab ihr zweitens obendrein noch ein entsprechendes Gegengeschenk, wie es für einen königlichen Geber ziemte. כיד nach dem Vermögen eines Königs, T richtig כעותר ידא דמלכא, nach dem Reichtum einer königlichen Hand. In חפצה ist die historische Wahrheit verschleiert, daß die Königin vor allem nicht zur Unterhaltung mit Rätseln nach Jerusalem kam (cf. 5, 22. 23).

Reichtum und Luxus. **14** 666 Talente ergeben nach königlichem Gewicht über 138 resp. 134 Millionen Franks. Die Ziffer scheint durch Summierung von 120 (9, 14) + 420 (9, 28) + 120 (10, 10) entstanden. Die Lieferung 9, 14 fällt in die Zeit vor der Ofirfahrt. Hingegen waren das Eintreffen der Ofirflotte und der Besuch der Königin, somit auch die beiderseitigen Goldeinnahmen ungefähr gleichzeitig (nach 955 und vor 946 cf. zu 9, 10). „In einem Jahre" heißt nicht jährlich, sondern in einem bestimmten aus vielen, in denen die Revenüen Salomons geringer waren, also im Jahre, in welches die Ereignisse v. 1 ff. und v. 11. 12 fallen (unrichtig V per singulos annos). Denn selbst wenn wir 666 bedeutend reduzieren, wären die von Ofir mitgebrachten Schätze dann keine außergewöhnlichen mehr, und dennoch sollen sie nach 9, 26 ff. sicherlich als solche gelten. Hier in v. 14 ist demnach von den außerordentlichen Einnahmen jenes bestimmten Jahres, v. 15 hingegen von den regelmäßigen jährlichen die Rede. Vielleicht hieß es früher האחת. Das ה ist im Vorhergehenden aufgegangen. **15** לבד מא" G χωρὶς τῶν φόρων, T בר מאגר, d. i. מֶעֲנֵשׁי

(Klo), was hier einzusetzen. התרים G *τῶν ὑποτεταγμένων*, S ܕܡܣܝܢ, T אומנא. Vulg excepto eo, quod afferebant viri, qui super vectigalia erant. S T gehen auf ein hebr. נגרים (Handwerker) zurück, das wieder aus תגרים verderbt ist. Letzteres ist wohl die ursprüngliche Lesart. G las vielleicht רדים, eine Korruption aus תרים. Statt מסחר (hapax legomenon) ist mit Klo besser מסחר zu punktieren (G *τῶν ἐμπόρων*). תגר ist im Aram. gewöhnlich und konnte auch im Hebr. vorhanden sein, wie im Assyr. tamkaru, vielleicht von מכר, eine taf'al-Form wie targumânu Dolmetsch, tûṣâtu Sproß. In früher Zeit (cf. Ḫammurabi-Cod.) wird es gern DAM.GAR geschrieben, als wäre es sumerisches Lehnwort. Es bedeutet den Großkaufmann, der Handelsreisen unternimmt und seine Waren an die Kleinhändler en gros verkauft. רכל (A *ῥοποπωλῶν*, V scruta vendentes) ist der Kleinhändler im Basar oder der Hausierer. ענש ist Zwangskontribution, wie sie Salomon von den fremden in Palästina durchziehenden Kaufleuten verlangte. סחר ist Handel, Erhandeltes und übertragen Handelssteuer. Cf. ܣܚܪܐ = Genuß der Einnahmen und auch Einnahmssteuer. Auch hier sind wohl meist fremde Kleinhändler gemeint, die sich in den palästinensischen Basaren niederließen, wie später die Damaszener in Samaria (20, 34). הָעֲרֶב G *τοῦ πέραν* = העבר nach 5, 4. Aqu Syr *τῆς Ἀραβίας*, V Arabiae, 2 Chr 9, 14 עֲרָב, T מלכי סומכותא, von *σύμμαχοι*, Hilfskönige. Falls wirklich nach der Masora zu punktieren, so stellt man den Ausdruck am besten dem keilinschriftlichen Urbi gleich (Delitzsch, Paradies 305) und versteht darunter die Beduinen der syrischen Wüste, die später Araber waren, aber unter Salomon wohl wenigstens teilweise noch der echten aramäischen Rasse angehörten. Wir finden sie, wie jetzt die Beduinen, in Ägypten (Ez 30, 5 und Ex 12, 38 mit der Punktation עֵרֶב), in der syrischen Wüste (Jer 25, 20 neben dem Lande ʿUṣ, in v. 24 neben den עֲרָב = Aribi. Cf. Ps 72, 10 die Zusammenstellung von Śeba und Seba), in Palästina als Hilfstruppen Hizkias (Sanherib, Prisma 3, 31; KB 2, 94), in den babylonischen Städten (Sanherib 1, 31; KB 2, 84) und in Babylon selbst (Jer 50, 37 als Verbündete des Königs). Die Śeḫs dieser Wüstenstämme pflegten, soweit sie mit Palästina in kommerzieller und sonstiger Verbindung standen, einen jährlichen Tribut an Salomon zu zahlen. מלכי hat etwa die Bedeutung von ܡܠܟܐ Kleinkönig. – Wir haben keinen Grund, עֲרָב zu lesen. Dieses bezeichnet die keilinschriftlich oft erwähnten Aribi. Das lehrt Jes

21, 13. Denn unmittelbar vorher in v. 11 ist von Duma = Aduma, einer Festung der Aribi, die Rede. Es wäre unmotiviert, dort wegen Seʿir Edom zu korrigieren. Nachher ib. v. 14 erscheint Teima wie bei Tiglat Pileser III (IV) A. 218 (cf. zu v. 1). Dasselbe bestätigt Ez 27, 21, wo zugleich die Ḳedarener genannt werden, die auch Assurbanipal (Ann. 8, 15 u. ö., KB 2, 216) neben den Aribi erwähnt. Von ihnen stammt überhaupt die Benennung der Araber عرب. Zwar erscheint עֲרָבִי Jer 3, 2; Jes 13, 20 als Appellativum „Wüstenbewohner“ von ערבה Wüste, doch ist das nur eine künstliche Terminologie, die sich nach dem Bekanntwerden der Aribi durch Volksetymologie bildete. Von diesen Aribi übertrugen die Bewohner des syrischen Kulturlandes diese Benennung auf andere Stämme Nordarabiens. So wurden auch die Nabatäer Araber genannt und überhaupt alle „arabisch“ sprechenden Völker, die mit Palästina und Syrien in Verbindung traten (ähnlich wie die Franzosen sich daran gewöhnten, mit dem Namen der ihnen benachbarten Alemannen alle Deutschen zu belegen). Später wurde die Bezeichnung auch im heimischen Verkehr unter den Stämmen selbst als Kollektivterminus angewandt, sicher schon vor Mohammed. Cf. die spätsabäischen Inschr. Gl. 554 und 618, Osiander 11 u. a. — Die zwölf Vögte sowie die sonstigen Statthalter (von Edom, Ṣoba) heißen hier פחות, d. i. assyr. bel paḫâti, oder abgekürzt paḫâtu, eine besonders seit Tiglat Pileser III (IV) häufige Terminologie. וכל usw. ist eine prägnante Ausdrucksweise. Auf סחר kann man es als Genitiv nicht beziehen. Es ist Brachylogie etwa für וַאֲשֶׁר בָּא מִכָּל־ usw.

16. 17 המלך[1] B om *. Statt 200 G 300. Statt 600 (die Benennung Sekel fehlt) G 300. יעלה drückt die Wiederholung aus. צִנָּה ist der große Schild, den die Schwerbewaffneten neben der Lanze trugen. Cf. 2 Chr 25, 5 und die assyrischen und ägyptischen Abbildungen (Benzinger, Archäologie[2] 300. 302). Daher ist das Gewicht bedeutender. מָגֵן ist ein leichterer und kleinerer Schild. 200 + 300 ergibt im ganzen 500 den König begleitende Leibwächter, die bereits unter Rehabeam 14, 28 רָצִים heißen. Dazu stimmt, daß später 5 Hauptleute (à 100 Mann) über diese Läufer erwähnt werden (2 Chr 23, 1, coll. II 11, 4). Somit wäre die hebräische Zahl 200 richtig. Andererseits bestand das Korps der Leibwächter Davids (2 Sam 15, 18) aus 600 Mann. Das spräche für G 300. Für den großen Schild ergibt sich ein Gewicht von 10,09 resp. 9,82 kg (nach dem Hebräischen à 600 Sekel). Dies ist auch für einen Schwerbewaffneten beinahe zu viel. Die 300

Sekel in G genügen vollkommen. Dann war der große Schild ca. 5 kg schwer, was auch noch ausreicht. Reines Gold wurde sicher nicht verwendet. Das beigemischte Metall ist im Gewicht bereits eingeschlossen, sonst wären die Schilde zu schwer. Dann bezeichnet שָׁחוּט gemischtes, legiertes Gold. Cf. ـشـط (?), verdorben sein und Jes 1, 22 יֵין מָהוּל, geschwächter, gemischter Wein. Dagegen denken die Übersetzungen an besonders feines Gold. Der kleinere Schild wog 3,03 resp. 2,94 kg. Wenn man die griechischen Zahlen zugrunde legt, betrug das Gesamtgewicht 300 × 300 + 300 × 180 = 144000 Sekel = 40 Talente, wenn man mit Hebr nur 200 große Schilde rechnet, $8^1/_3$ Talente weniger, d. i. $31^2/_3$ Talente Goldmischung, somit ca. 20 Talente reines Gold, also ein Aufwand von etwa 4 Millionen Franks. Die Schilde wurden im Libanonwaldhaus auf den Wänden und Säulen als Prachtstücke aufgehängt. **18** Statt מופז hat ein Manuskript מאופז und daraus S ܕܗܒܐ ܐܘܦܝܪ, 2 Chr 9, 17 טהור ״ז, G χρυσίῳ δοκίμῳ, T דהבא טבא. Man faßt es am besten als Hofal von פזז. Zu letzterem kann man فَذَّ solus fuit vergleichen, demnach פַּז „alleinig, rein" und hier etwa: „geläutert". So gewinnt man zur Not eine Übersetzung. Doch der Ausdruck ist wahrscheinlich ein technischer Terminus der Goldschmiedekunst und bedeutet irgendeine Art der Goldpräparation ähnlich wie סָגוּר und שָׁחוּט (cf. assyr. pazâzu = zerdrücken). In Jer 10, 9 (und Dan 10, 5) ist מְאוּפָז entweder in מוּפָז oder מֵאוֹפִיר umzukorrigieren. Der Stuhl war natürlich nicht ganz aus Elfenbein, sonst hätte er nicht gut mit Gold überzogen werden können, sondern aus Holz, das stellenweise abwechselnd mit Elfenbein oder Gold verkleidet war. Cf. zu Der el baḥri: hbnj ḥr ʾb wʿb „Ebenholz mit feinem Elfenbein". Thutmose III gewinnt als Beute bei Megiddo (Erman, Altäg. Chrestom. 131): ʾb hbnj śśnḏm bk m nb ḳniʾ n ḫrw pf 6 „6 Tragsessel dieses Fürsten (von Megiddo), aus Elfenbein, Ebenholz und śśnḏm-Holz gefertigt und mit Gold eingelegt". Assurnaṣirpal (Ann. 2, 123, KB 1, 92) erhält vom Aramäer ʿAmmibaʿal: paššuru, ŠA, nimattu šinni, ḫurâṣi uḫḫuzute „eine Schale, ein ŠA, ein Ruhebett aus Elfenbein, mit Gold überzogen". Hizkia schickt an Sanherib (Pr. 3, 36, KB 2, 96) Betten und Stühle aus Elfenbein. Die Elfenbeinindustrie war schon lange vor 1000 hochentwickelt. Cf. zu v. 22. **19** ראש ist der obere Teil der Rücklehne, das Höchste am ganzen Stuhl. G hat *καὶ προτομαὶ μόσχων* = וְרָאשֵׁי עֵגֶל Stier(Kalbs-)köpfe. Sie wären oben an den beiden Pfosten der Rücklehne angebracht gewesen. Auf assyrischen Stühlen finden

sich dort öfter Menschengestalten. Der Stier ist Sinnbild der Kraft, daher k' nḫt „starker Stier", beliebte Titulatur des Pharao. 2 Chr 9, 18 scheint aus der griechischen Lesung verderbt. Denn כֶּבֶשׁ ist nur Verderbnis aus כֶּבֶשׁ und dieses Glosse zu עֵגֶל. Nachdem ראשי ausgefallen war, entstand die Umformung וְכֶבֶשׁ לַכִּסֵּא מְאֻחָז בְּזָהָב „und einen Fußtritt hatte der Stuhl, mit Gold überzogen". Daraus bildete sich der jetzige unverständliche Text. Der Löwe ist bei den Ägyptern Symbol königlicher Macht und kehrt in den Lobeserhebungen der Pharaonen oft wieder. Cf. Lied auf Ramses II (Erman, Altägypt. Chrest. 44): m'jw nḫt „der starke Löwe", auf Sethos I (ib. 42): m'jw ḥb mṯnw št'w nw ḫ'śt nb „Löwe, der die unzugänglichen Wege aller Länder durcheilt". — Tiere als Statisten an den Armlehnen kommen auch sonst vor. Cf. das Bild des sitzenden Ba'al aus Karthago (Frohnmeyer-Benzinger, Bilderatlas zur Bibelkunde S. 129), wo die Armlehnen von je einem Lamme flankiert sind. **20** שם ist mit BLS zu streichen. Der Plur. ארים ist hapax leg. und kommt nur noch auf einer phönizischen Inschrift aus Cypern vor (ארום CIS 1, 10). ממלכות G 2 Chr 9, 19 Singular. Die Bedeutung ist „königliche Person" wie in Ešmunazar 6 (cf. 5, 1). **21** Den Anfang gibt G (BL): *καὶ πάντα τὰ σκεύη τὰ ὑπὸ τοῦ Σ. γεγονότα χρυσᾶ*, eine Verderbnis aus *τοῦ πότου* mit späterer Einschaltung von *γεγονότα*. Hierauf add *καὶ λουτῆρες χρυσοῖ* וכירות זהב, die sonst überall fehlen. לא S 2 Chr 9, 20 om, allein der Satz gibt auch mit dessen Beibehaltung einen guten Sinn. Die „Geräte des Libanonwaldhauses" sind nicht die Schilde (v. 16. 17). Denn letztere waren aus זהב שחוט. Hier ist eine andere Goldart gemeint (cf. S. 136). Es sind Schaustücke, die im königlichen Hofmuseum (dem Waldhaus) ausgestellt waren. In diesem Repräsentationssaal konzentrierte sich der Luxus des Königs.

22 אני ist hier gegen 10, 11 als Femin. konstruiert, somit als Kommune zu fassen. Wer dies leugnet, muß אֳנִיַּת תַּרְ״ als das Ursprüngliche annehmen und ein ת durch Haplographie ausfallen lassen. Dann wäre nur von einem Schiffe die Rede, was unwahrscheinlich ist. נשׂאת G om und stellt das Folgende in den Genitiv. שנהבים BL *καὶ λίθων τορευτῶν*, וקפים B *καὶ πελεκητῶν* (L *ἀπελεκήτων*) aus *πιθήκων* (A) verderbt. ותכיים BL om. ASTV denken an Pfauen. — Taršiš ist nach Jes 23, 6; 66, 19 ein Küstenland. Man fährt aus Jafa dorthin (Jon 1, 3; 4, 2). Dies vernachlässigt Hüsing (OLZ 10, 26, Memnon I 70) und verlegt

es an den Persischen Golf. Es produziert Silber (Jer 10, 9), Eisen, Zinn und Blei (Ez 27, 12). Es ist *Ταρτησσός*, das schon bei Hekataios von Milet als Landschaft vorkommt (*Ἐλιβέργη πόλις Ταρτησσοῦ* = Illiberis, Granada). Daher die Aufzählung mitten unter westlichen Landschaften Gen 10, 4; 1 Chr 1, 7. Das Hebräische ist wohl durch Assimilierung aus Tartiš entstanden. Nach Herod. 4, 152 lag es jenseits der Säulen des Herkules. Nach Strabo 2, 148 trug der Baetisfluß (Guadalquivir) diesen Namen, ebenso eine Stadt und das umliegende Gebiet in dessen Delta. Daher Euseb. Onomast. 183, 17 *Θαρσεῖς ἡ Βαιτική*. Polybius 3, 24, 2 nennt die Gegend *Ταρσήιον*. Diodor (5, 36. 38) berichtet im allgemeinen von der Iberischen Halbinsel, daß sie reich an Gold, Silber, Kupfer und Zinn sei (cf. Jer 10, 9; Ez 27, 12). Die Tartessier waren ein iberischer Volksstamm. Das Land hieß bei den Römern Turta (Cato) resp. Turdetania (Liv. 34, 19). T gibt hier „Afrika" wieder. Wenn Jes 23, 6 und Ez 27, 12 G Taršiš mit *Καρχηδών* übersetzt ist, so hat das seine Bedeutung. Bis zum zweiten punischen Krieg 218 hatten die Karthager das Land inne. Vor dieser Zeit ist jene Übersetzung entstanden. Früher wurde Tartessus im Verein mit den Karthagern von Tyrus ausgebeutet (Jes 23, 10). Cf. noch Bruston, Les colonies grecques d'après l'A. T., Paris 1906. — Die Identifikation mit Tarsus in Cilicien (Keane, the gold of Ophir, 92 ff.; Sayce, Expos. Times 1902, 179) hat die assyrische Form Tarzi und תרז der Münzen gegen sich. Ebenso ist die Zusammenstellung mit den Tyrsenern (*Τυρσηνοί* Herodot 1, 166) d. i. Etruskern abzuweisen. Das zweite שׁ in Taršiš wäre dann unerklärt. Nach P. Haupt (Verhandlungen des 13. Orientalistenkongresses, 232) soll Taršiš ein Appellativ sein und etwa „Bergwerk" bedeuten, nämlich taf'il von רשׁשׁ, eigentlich Zerhämmern, Zerschlagen des Erzes. Darin soll auf den Bergbau in Spanien angespielt sein. Dann müßte man annehmen, daß dieses semitische Substantiv etwa durch Phönizier jener Gegend aufoktroyiert und sogar zur Bezeichnung eines Volkes wurde. Das ist höchst unwahrscheinlich. Auch wäre es sonderbar, daß sich nirgends bei den Klassikern die in diesem Falle richtigere Form Tarsis erhalten hat. — שנהבים ist aus שֵׁן Zahn und הבים entstanden. Im letzteren steckt das ägyptische 'b = Elefant (auch Elfenbein). Dabei ist ה entweder Artikel (also ursprünglich האבים) oder sekundäre Differenzierung wie assyr. ekal, hebr. היכל. Die Bedeutung ist ganz wörtlich „Zahn der Elefanten". Die Reduplikation des b ist vielleicht erst durch

die Masoreten eingeführt. Beachtenswert ist auch die Zerlegung שֵׁן הַבִּנִּים (eventuell mit Waw dazwischen), weil sie sich ähnlich im Ägyptischen findet (cf. 9, 28), so auch bei Makere Hatšepsowet: ḥbnj ḥr 'b w'b „Ebenholz und feines Elfenbein". Die Ägypter brachten Elfenbein aus Nubien über Elefantine (b, nach den aramäischen Papyri יב [neben אב], griech. Ἰηβ, wobei Jod spätere Differenzierung für Alef ist). Doch auch am Mittelmeer wurde schwunghafter Handel damit getrieben. Denn noch um 1100 gab es bei Harran im Stromgebiet des oberen und mittleren Eufrat Elefantenherden, von denen Tiglat Pileser I erzählt. Von dort wanderte das Elfenbein an die nordsyrische Küste, wo eine diesbezügliche, hochentwickelte Industrie von Homer, Il. 4, 141 f., bezeugt wird. Noch später brachten es Rhodier (Ez 27, 15, wenn רדנים zu lesen) nach Tyrus. קופים sind Affen, die in Ägypten als Luxustiere geschätzt waren und in den Mittelmeerhäfen leicht eingetauscht werden konnten. Das Wort kann auf das ägyptische gfw zurückgehen, und in letzter Linie mögen beide Worte sowie κῆβος, κῆπος mit dem sanskritischen kapi zusammenhängen, ohne daß deshalb die Affen für Salomon aus Indien geholt wurden. תכיים ist unklar. Möglich ist ein Zusammenhang mit sikhi (sanskr.) oder togei (malabarisch) und infolgedessen die Bedeutung „Pfauen", welche die Übersetzungen bieten. K. Peters nimmt den Namen für Perlhühner in Anspruch, die am oberen Nil angeblich so heißen. Dann wäre vielleicht beachtenswert, daß schon Diodor 3, 39 von der Zucht der Perlhühner auf einer Insel in der Nähe von El ḳoṣeir im Roten Meere spricht. C. Niebuhr (OLZ 1900, 69) liest nach 2 Chr 12, 3 סְכִיִּים (G Τρωγλοδύται). Dort ist eine afrikanische Völkerschaft (neben Libyern und Kuschiten) gemeint, also etwa „Mohren", die man zu Sklaven und Eunuchen gebrauchen konnte. Darnach korrigiert Winckler (OLZ 1901, 148) שרסכים Jer 39, 3 zu שַׂר סְכִיִּים um. Cf. aber Spiegelberg, Ägypt. Randglossen zum A. T., Straßburg 1904. — Der Vers hängt ideell mit v. 21 zusammen und ist von R absichtlich hierher gesetzt. Den Anknüpfungspunkt bildet das Silber in v. 21. Es hatte keinen Wert zu Salomons Zeit, nicht nur weil das Gold in Fülle vorhanden war, sondern weil die Taršišflotte davon eine große Menge mitbrachte (cf. v. 27). Darum wird entgegen dem sonstigen Brauch in v. 22 das Silber hinter dem Gold genannt. Auf dem Silber ist der Nachdruck. Die übrigen Artikel sind nur gelegentlich dazu gefügt. Nun wurde in Tartessus nach Diodor 5, 36. 38; Jer 10, 9 viel Silber gewonnen.

Es handelt sich demnach in v. 22 um wirkliche Tartessusfahrten und "אני תר steht nicht nur für eine bestimmte Spezies von Kauffahrteischiffen (wie „Indienfahrer"), sondern bezeichnet eine nach Tartessus von Jafa auslaufende Handelsflotte. Dann hat auch der Zusatz „neben der Flotte Hirams" einen Sinn. Letztere ist am Roten Meere nicht recht denkbar. ים bezeichnet ferner das Mittelländische Meer. Andernfalls heißt es stets ים־סוף. G S bieten außerdem für das zweite "אני תר *ναῦς ἐκ Θαρσεις*. Dazu tritt die Erklärung in 2 Chr 9, 21. V. 22 wird also ohne triftigen Grund mit der Ofirfahrt zusammengebracht. Die Zulassung Hirams zur Ofirfahrt im Roten Meere war ein Entgelt für die Heranziehung Salomons zu den Expeditionen im Mittelmeer. Die Flotte unternahm zu Handelszwecken eine dreijährige Tournee (cf. Odyss. 15, 454). Vielleicht wurde das Silber in Tartessus sogar direkt aus den Minen gewonnen. Elfenbein, Affen und Pfauen (?) tauschten die königlichen Handelsleute in den Häfen des Mittelmeeres ein. Schon zur Amarnazeit trieben die Könige Handel und rüsteten Karawanen aus. Hier treiben auch Hiram und Salomon ausgedehnten Seehandel.

23. 24 המלך G om. הארץ (v. 23) B om; hinter וכל G S Arab. 2 Chr 9, 23 add. מלכי. Letzteres ist wahrscheinlich einzuschalten. Denn die Geschenke sind königlich (v. 25). Cf. 5, 14. Allenfalls könnte man statt der Einschaltung die Ordnung v. 24. 23. 25 wählen. Zur jetzigen hebräischen Konstruktion cf. Gen 41, 57; 2 Sam 15, 23. Statt אלהים G T יהוה. V. 23—25. 27 bilden den Höhepunkt der Beschreibung von Salomons Glanz und werden ganz psychologisch den Schattenseiten in Kap. 11 vorausgeschickt. Nur der Pferdehandel v. 28. 29 sowie v. 26 unterbrechen unliebsam diesen Zusammenhang. Die Phrase „das Angesicht jemandes suchen" hat die spezielle Bedeutung „sich um die Gunst jemandes bewerben". Wenn der Betreffende sein Antlitz zuwendet, ist er günstig gestimmt, wenn er es abwendet, zürnt er. Cf. שבם assyr. sich abwenden, zürnen. So die Göttin Nanna, die aus Erech nach Elam zog. Assurb. 6, 108 (K B 2, 208): tasbušu talliku tušibu (die gezürnt d. i. sich abgewendet, hingegangen war und sich in Elam niedergelassen hatte). Ähnlich im Gebet an Ištar 4 R² 29** Obv. 8 amelim tappalasi, amelu šu ibaluṭ. 12 Rimnitu, ša našḫurša ṭabu! Rev. 4 Kiniš naplisimmma, liḳê ummni. 8 Adi mati, belti, suḫḫuru panuki? = Wenn du den Menschen ansiehst, so lebt dieser Mensch auf. — O Barmherzige, deren Zuwendung gut ist! — Schau mich

gerecht an, nimm mein Flehen an! — Wie lange noch, o Herrin, bleibt dein Antlitz abgewendet? **25** מנחתו G plur. *τὰ δῶρα αὐτοῦ*. ונשק G *στακτήν* (ohne Waw); cf. Ex 30, 34, wo נָטָף G so wiedergegeben ist. Vor סוסים haben die Versionen außer T ein Waw, dahinter S add ܘܩܪܘܟܐ (carrucae, Reisewagen). Alle diese Gegenstände erscheinen als Tributobjekte auf assyrischen Inschriften. בשמים = riḳḳê werden in den älteren Texten vor Tiglat Pileser III (IV) nicht genannt, dann aber finden sie sich als Tribut der syrischen Fürsten und der Araber oft erwähnt. Es wurden seit dem 8. Jahrhundert Wohlgerüche durch die Handelsverbindungen mit den Aribi in Syrien immer mehr bekannt. Salomon erhielt sie von den dem Kulturland benachbarten Šeḫs der Beduinen. Cf. v. 15 — Kleider sind als lubulti ḳitê birmê „linnene und gewobene Gewänder“ häufig. נשק, Waffen (kakkê) z. B. Salmanassar II Monol. 2, 28; KB 1, 162 (Tribut von Gargamiš am Eufrat). Die Übersetzung „Wohlgerüche“ (Ewald, cf. G) ist unnötig und wegen نَشِقَ „riechen“ lautlich bedenklich (man würde im Hebräischen שׁ erwarten). Auch Pferde und Maultiere werden oft genannt. Die assyrischen Könige nahmen den Tribut am Neujahrstage entgegen. Bei den mehr befreundeten Vasallen hieß die Zeremonie ša'al šulmi „Begrüßung“ d. i. Gratulation. Bei den eigentlich unterworfenen Potentaten war es ein „Ergreifen der königlichen Füße“. Hier handelt es sich nur um freundschaftlichen Austausch von Geschenken wie zwischen Babylon und Ägypten in der Amarnaperiode. Über Edom und Ṣoba reichte Salomons Herrschaft nicht hinaus. **26** Es ist nach GST 2 Chr 1, 14 und 9, 25 וַיַּנִּיחֵם zu lesen. Von diesem Worte an ist der Vers in G vorhanden. Das Vorhergehende entspricht in G dem Hebr 5, 6, doch hat B 4000 statt 40 000. Nur A hat den Anfang des Verses wie im Hebräischen. Die Zahl 1400 ist glaublich. Cf. zu 5, 6. Eigene Reiterstädte werden hier nicht genannt. Da sie jedoch 9, 19 erwähnt sind (2 Chr 1, 14 und 9, 25 lassen sie wie hier aus), so bezieht sich ערי הרכב vielleicht generell sowohl auf Reiter- als auf Wagenstädte. Schließlich bleibt noch zu erwägen, ob nicht die ganze Bemerkung über die Reiter eine spätere Hinzufügung ist, die aus 5, 6 hier eindrang. Denn 5, 6 folgte wohl hier einst im Hebr. unserm Vers unmittelbar (cf. G, das hier den Text von 5, 6 aufweist). Dann war die Erwähnung von Reiterstädten hier nicht nötig. The macht darauf aufmerksam, daß Jos 19, 5 im Stamme

Simeon im S, etwa südöstlich von Gaza, zwei Städte verzeichnet sind, בית המרכבות und חצר סוסה, „Wagenhaus“ und „Stutengehöft“. Diese Benennungen mögen auf Salomon zurückgehen. Die Wagen setzen das Vorhandensein fahrbarer Straßen voraus. Jos. A. 8, 7, 3 berichtet von der täglichen Fahrt des Königs nach ʿEṭam bei Bethlehem, und Rehabeam flieht 12, 18 zu Wagen von Sichem nach Jerusalem. **27** Vor הכסף G praem. *τὸ χρυσίον καὶ*, ähnlich 2 Chr 1, 15. Der Vers stand ursprünglich nicht hinter v. 26. Er unterbricht den Bericht über die Pferde Salomons. V. 26 und 28 hingen unmittelbar zusammen und v. 27 gehörte in eine Gruppe hinter 21 b. 22. Dort ist von der Wertlosigkeit des Silbers die Rede. Der Zusatz über das Gold in v. 27 (G und Chr) ist nicht ursprünglich. Demnach war die älteste Ordnung 21 b. 22. 27. 23. 24. 25 und ad vocem „Pferde“ in v. 25 wurde dann 26. 28. 29 angeschlossen. Wahrscheinlich stand aber diese letztere Versgruppe noch weiter vorne, eventuell in einem andern Kontext. שִׁקְמָה ist ficus sycomorus, jetzt in der Küstenebene häufig und wegen der schattigen Laubkrone sehr beliebt. — Die Šefela (Niederung) ist der niedrigere Abhang des Gebirges im W gegen die Küstenebene. Doch ist auch letztere bis ans Meer mit einbegriffen, wie Jos 15, 33ff. sowie die oft vorkommende Einteilung von Gesamtpalästina lehren: Har (Gebirge), Negeb (Süden), ʿAraba (Jordantal), Šefela, Midbar (Wüste nach O gegen den Jordan), manchmal auch Ašdot (Abhang gegen O?). Cf. Buhl, Geographie 104.

Pferdehandel. **28** Bei ממצרים (G *ἐξ Αἰγύπτου*) ist Atnach zu streichen, und zu ומקוה zu setzen. Letzteres G *καὶ ἐκ Θεκουε* (Complut. *καὶ ἐξ Ἐκουε*), in der Hexapla findet sich die Variante *καὶ ἐκ Κωα*, V et de Coa. ST haben das Wort nicht verstanden. Darauf fügt L und Lat Leg *καὶ ἐκ Λαμασκοῦ* an. Sodann ist יִקָּחוּם zu lesen. In 2 Chr 1, 16 ist die Schreibung מקוא. Mit קוא oder קוה ist Ḳue, das jetzige Cilicien, gemeint. Jetzt ist es auf der Zakirinschrift Z. 6 als קוה belegt. Vielleicht wäre besser קֻוֵה oder קָוֵה zu punktieren. Cf. bei Salmanassar II Ḳa-u-ai (Ann. 133; KB 1, 144), Ka-a-u-e (Ann. 101; KB 1, 140), Gu-ai (Monol. 2, 92; KB 1, 172). Diese richtige Identifikation stammt von Lenormant. Mit Onomastikon *Κῶδ πλησίον Αἰγύπτου* läßt sich nichts anfangen. Die Frage ist nur noch, was mit מצרים gemeint ist. Ein Ḳue benachbartes Land Muṣri (nördlich im Gebirge) nennt Tiglat Pileser I 5, 67 (KB 1, 34). Beim Feldzug des Assyrers bekommen die Leute von Muṣri Hilfe von den Einwohnern der

Landschaft Ḳumani (5, 73), d. i. Kammanu bei Sargon Ann. 182ff. mit der Hauptstadt Melid (Malatia). Der dortige Fürst flieht beim Herannahen Sargons aus Malatia nach Tulgarimme (Ann. 184). Dies liegt also westlicher als Malatia (Sargon kommt von O). Es ist das biblische תּוֹגַרְמָה, von wo nach Ez 27, 14 die Tyrier Pferde beziehen und das nach Ez 38, 6 im N lag. Dieses nördliche Gebirgsland, besonders auch die Gegend nördlich vom oberen Eufrat, lieferte viele Pferde. Tiglat Pileser I erhält sie von dort als Tribut (Ann. 5, 5; KB 1, 30), Tiglat Pileser III (IV) ebenso (aus Urarṭu Ann. 70), sowie von nordsyrischen Fürsten (Ann. 96. 156), die den Pferdeexportplätzen besonders nahe waren. Wahrscheinlich stammen auch die großen Pferde aus Muṣuri, die Sargon geschenkt wurden (Ann. 440), aus eben jener Gegend nördlich von Ḳue. Mukallu, Fürst von Tabal (ebendort), liefert noch an Assurbanipal „große Pferde“ (Rassam-Cyl. 2, 73; KB 2, 172). Winckler Meinung, daß hier jenes Muṣri gemeint sei, hat also viel für sich. Besonders ist zu beachten, daß bei Salmanassar II (Monol. 2, 92; KB 1, 172) Muṣri und Ḳue ebenso nebeneinander genannt werden wie hier. Vielleicht ist hier מִמִּצְרַי zu lesen. Ḳue ist der Stapelplatz, wohin die Pferde aus Muṣri kamen, der unmittelbare Ausfuhrsort. — Doch läßt sich auch für die Identifikation mit Ägypten manches vorbringen. Vor allem hat sich unter den Israeliten anscheinend eine Tradition erhalten, nach der früher Wagen und Rosse aus Ägypten geliefert wurden. Sie scheint Dt 17, 16 enthalten, wo der Pferdehandel mit Ägypten verboten wird. Eine Anspielung auf Salomon könnte man besonders v. 17 finden (viele Frauen und Aufhäufung von Silber und Gold). Sodann kamen auch sonst Pferde aus Ägypten, wie Ez 17, 15 und Jes 31, 1 bezeugen, und schon zur Amarnazeit lieferte der Pharao Pferde und Wagen den syropalästinensischen Vasallen (Aziru, Rib Addi, Milkili). Das Pferd war seit der Hyksoszeit in Ägypten heimisch. Es erscheint seit Amenḥotep I auf den Abbildungen und wurde wohl aus Nubien bezogen (die Dongolarasse). Cf. auch Homer Ilias 9, 384 (Rosse in Theben). Allein überzeugend sind diese Gründe nicht. Dt 17, 16. 17 geht vielleicht auf Hizkias vorübergehenden Versuch, sich zu Kriegszwecken Pferde und Wagen zu verschaffen, wie deutlich Jes 31, 1; ähnlich Ez 17, 15. Zu Dt 17, 17 cf. Sanherib-Pr. 3, 38. 39; KB 2, 96, wo von Haremsweibern Hizkias die Rede ist, und II 20, 13 (Schätze in Hizkias Palast). In der Amarnazeit handelt es sich nur um gelegentliche Geschenke des

Pharao. Übermäßig groß war Ägyptens Pferdebestand gewiß nicht. Man müßte annehmen, daß Salomon nur die Wagen und die dazugehörigen Rosse von dort bezog, die übrigen Pferde aus Ḳue. Doch sprechen zwei Gründe überhaupt gegen eine Erwähnung Ägyptens in v. 28 und 29. Erstens fiele es sonst auf, daß v. 28b nur „aus Ḳue", nicht auch „aus Ägypten" steht, obgleich nach v. 29 auch in מצרים beim Pferdehandel die Mäkler des Königs intervenieren. Das erklärt sich nach der ersten Ansicht sehr befriedigend durch den Umstand, daß Ḳue als Küstenlandschaft der Stapelplatz für das Hinterland Muṣri war. Im andern Falle müßte man hinter מקוה ein nicht bezeugtes וממצרים ergänzen, oder es wäre ein Gegensatz zwischen v. 28b und 29 zu statuieren: Aus Ḳue wurden die Pferde um den gewöhnlichen, hier nicht angegebenen Preis geliefert (cf. zu מחיר = maḫîru Assurbanipal Rass.-C. 9, 49; KB 2, 224: festgesetzter, gewöhnlicher Preis), während in Ägypten die v. 29 erwähnten Ausnahmspreise gezahlt wurden. Doch befriedigt diese Unterscheidung nicht recht. V. 29 macht den Eindruck einer bloßen Erklärung des במחיר in v. 28. — Ferner ist Ägypten arm an Holz und Eisen, ganz im Gegensatz zu Muṣri im waldreichen Taurusgebirge. Wagenindustrie zu Exportzwecken ist in Ägypten auch deshalb unwahrscheinlich, weil in den hettitischen Ländern eine andere Wagenform als die ägyptische in Gebrauch war. — Demnach ist v. 28. 29 von Ḳue und Muṣri die Rede. — Die Israeliten benutzten das Pferd lange nicht, ein Beweis für die alte Abgeschlossenheit und Kulturfeindlichkeit des Volkes. Außer Dt 17, 16 ist im Pentateuch von Pferden nicht die Rede, obwohl besonders Ex 21 dazu reichliche Gelegenheit geboten hätte. Auch in den 10 Geboten fehlt (Ex 20, 17) ihre Erwähnung unter den Haustieren. David behält von 1700 erbeuteten Pferden 2 Sam 8, 4 nur 100. Salomon war demnach der erste, der das Pferd zu Kriegszwecken heranzog.

29 Statt 600 (Hebr. Aq. Sym.) hat G Theodot. 100. — Ferner statt 150 G nur 50, בידם G *κατὰ θάλασσαν* (om ד). Mit G *ἐπορεύοντο* ist יצאו zu punktieren, wie ותצא. — עלה heißt etwa „zu stehen kommen". Cf. Gen 23, 17 קום „verkauft werden". Den damaligen Wert des Silbers berechnen wir aus dem Verhältnis zum Goldwert, nicht nach dem jetzigen (gegen früher sehr geringen) absoluten Silberwert. Nach KB 4, 242 n. 40 (Kontrakt aus der Zeit Naboneds) können wir das damalige Verhältnis zwischen Gold und Silber auf 12 : 1 setzen. Wenn wir ferner den Gold-

wert nach dem von der Banque de France festgesetzten Preis berechnen (cf. 9, 14), so beträgt ein Silbertalent 17356 Franks resp. 16882 Franks, eine Silbermine 289 Franks resp. 281 Franks. Nach dem Hebräischen hätte somit ein Wagen 2800 Franks, nach G 481 Franks gekostet, ein Pferd ca. 722 Franks resp. 240 Franks. Die Angaben in G sind glaubwürdiger, allein, wenn wir bedenken, daß die Kaufkraft des Goldes bei der geringen Goldproduktion viel größer war als heutzutage, so erscheinen auch die griechischen Zahlen noch zu hoch. Jetzt erhält man in Palästina bereits um 140 Franks ein gutes Pferd. Aber nach KB 4, 284 n. 1 kostete zur Zeit des Kambyses ein Esel 50 Sekel Silber, also genau soviel, wie hier nach G ein Pferd, wenngleich natürlich der Preis des Pferdes zu allen Zeiten höher war als der des Esels (ca. 100 : 50, höchstens 100 : 70). Jenes Beispiel spräche also doch wieder für die Zuverlässigkeit der Zahl in G. Auch der Wagenpreis 481 Franks in G ist ganz entsprechend. — Nach G beträgt die Gesamtausgabe für 1400 Wagen und ca. 16000 Pferde im ganzen 940000 Silbersekel, d. i. ca. $21^2/_3$ Goldtalente. Dazu die Ausgaben für die goldenen Schilde (v. 16. 17), ca. 20 Goldtalente; somit verbrauchte Salomon über 40 Goldtalente zu Kriegs- und Luxuszwecken. Die Könige der Hettiter sind die von Patin, Sam'al, Gurgum, Hamât und Gargamiš (cf. zu 5, 1). Noch im 9. Jahrhundert tragen diese Fürsten hettitische Namen (Lubarna, Kalammu, Sapalulme, Irḫulini usw.), wenngleich die hettitische Invasion mehr einer Adelsherrschaft gleichkam, während das Volk mehr oder minder semitisch (kanaanäisch) blieb. — Könige der Aramäer sind besonders der von Damaskus, Bit Adini, ferner Laḳi, Suḫi und Ḫindanu am mittleren Eufrat (bei Assurnaṣirpal näher erwähnt). בידם ist beizubehalten und nicht nach G zu ändern, obwohl das Suffix von den Händlern in v. 28 weit absteht. Mag man Muṣri oder Ägypten verstehen, in jedem Falle muß der Landtransport als der weniger gefahrvolle angenommen werden. Falls Ägypten gemeint ist, hätte Salomon durch seine Mäkler auch die nordsyrischen Fürsten mitversorgt. Wenn man hingegen Muṣri versteht, ist in dem Suffix von בידם in unbestimmter Weise auch auf die Händler der anderen Könige mit hingewiesen, die, weil Muṣri näherwohnend, Salomons Intervention nicht bedurften. Beim König von Damaskus ist eine solche Vermittlung Salomons wegen der herrschenden Feindschaft überhaupt nicht denkbar. Gerade dieses spricht wieder für Muṣri.

Literarkritisches zu Kap. X. Die Geschichte der Königin von Saba 1—10. 13 ist mit 5, 9—14 verwandt, ja vielleicht bildete letzterer Abschnitt zu 10, 1 ff. die unmittelbare Einleitung in der älteren Schrift. Erst R hätte beides getrennt. Der Autor erzählt hier bereits nach der Volkstradition. Das Stück ist demnach spät entstanden, aber noch vor R, es ist vorexilisch. Denn die Eingriffe des nachexilischen Rj sind unwesentlicher Natur und als solche leicht zu erkennen. Hier fügt sich das große Stück in den Zusammenhang von 9, 26 ff., wo besonders der Ruhm und Reichtum Salomons geschildert wird, gut ein, ist also von R eingesetzt. Es ist wohl in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts schriftlich fixiert worden. Einerseits saß Saba bereits in Südarabien (Jer 6, 20), andererseits war im Volke die Erinnerung an Königinnen der Aribi lebendig. Cf. zu v. 1.

Die Einlage 11. 12 stammt nicht aus derselben Feder wie 9, 26—28. Hier ist die Flotte als Hiram gehörig bezeichnet. Möglicherweise fand R diese Parenthese bereits in der Geschichte der Königin von Saba vor. Dazu würde besonders die rhetorisch übertreibende Tendenz und der an v. 10b sich anlehnende Wortlaut von 12b passen. Doch kann v. 12b spätere Angleichung des R sein, und der Rest ist von ihm aus anderer Quelle angefügt. Eine ähnliche Einlage in einen heterogenen Kontext ist z. B. auch v. 22.

V. 14. 15 sind spät, wie פחות gegenüber dem früheren נציב (4, 7) ausweist. In v. 14 ist בָּא analog der Phrase in 10. 12. Auch מלכי הערב erinnert an 10, 1 ff. Vielleicht liegt dieselbe, hier von R benutzte und umstilisierte Quelle vor.

V. 16—21 schildert die bedeutendsten Luxusgegenstände der salomonischen Profanhäuser, die Schilde und Tartschen des Libanonwaldhauses (16. 17), den Thron der Halle (18. 19. 20), das Tafelgeschirr des königlichen Palastes und nicht näher bezeichnete Prunkgeräte des Waldhauses (v. 21). V. 20b ist von R. Cf. ממלכה in derselben Bedeutung in 5, 1. Auch v. 21b ist von R, weil den Übergang zu v. 22 bildend. Auffälligerweise werden die sonstigen Geräte des Libanonwaldhauses in v. 21a von den dort untergebrachten Schilden v. 16. 17 getrennt. Das läßt sich im Hinweis auf זהב סגיר in 21a erklären. Die Schilde bestanden aus זהב שחוט. Die Beschreibung des Thrones stammt aus früher Zeit. Denn er mochte als Beutestück späteren Repressalien zum Opfer gefallen sein (vielleicht schon unter Šošenḳ, samt den goldenen Schilden 14, 26). Auch im Baubericht spielt der Goldschmuck

eine große Rolle. Da auf die Profanbauten direkt hingewiesen wird, können wir 16—21a als Teil des Bauberichts auffassen.

V. 22 muß schon wegen der später nicht mehr ganz verständlichen Importartikel (besonders תכיים) als altes Quellgut angesehen werden. Vielleicht gehört er derselben Schrift wie 9, 26—28 an, wenngleich hier nicht von einer Ofirexpedition, sondern von den Fahrten nach Tarsis die Rede ist. — Daran schloß sich früher unmittelbar v. 27. Er hebt übertreibend die Menge des von Tartessus mitgebrachten Silbers hervor und mag von R stammen.

V. 23—25 ist von R als effektvoller Schluß und Gipfelpunkt alles über Salomon gesagten Rühmlichen hierhergesetzt. Daran schloß sich einst unmittelbar Kap. 11. So war der Kontrast besonders packend. Man kann die 3 Verse als Arbeit des R ansehen. Der Inhalt ist eine Potenzierung von 5, 1, und לעשר ולחכמה greift deutlich auf 3, 12. 13 zurück, die gleichfalls von R stammen.

V. 26. 28. 29 klappen hinter v. 23—25 geschmacklos nach und stören den Effekt. Dies kann die ihnen von R zugeteilte Stellung nicht sein. Wozu hätte er sich sonst in 23—25 derart bemüht, vor 11, 1 nochmals den Ruhm Salomons aufs höchste zu steigern, wenn der salomonische Pferdehandel den Eindruck sofort wieder verwischen sollte? Auch 5, 6 gehörte wohl ursprünglich zu diesem Abschnitt, und die Ordnung war v. 26. — 5, 6 — 28. 29. Wo die Gruppe früher stand, ist schwer zu sagen. Hinter 5, 5 würde sie, die Ordnung in G vorausgesetzt (5, 7. 8. 2. 3. 5), leidlich passen. Von dort wären dann 26. 28. 29 hierher geraten. — Aber auch in Kap. 10 hinter v. 13 konnte die ursprüngliche Stellung sein. Denn damals war das Pferd in Palästina noch nicht verbreitet, seine Erwähnung stimmt zur Schilderung des salomonischen Luxus. Sodann war die aus v. 29 folgende, von Salomon verausgabte Geldsumme besonders geeignet, einen hohen Begriff von seinem Reichtum zu erwecken, endlich passen die Handelsbeziehungen zu Ḳue und Muṣri sowie die Erwähnung der aramäischen und hettitischen Fürsten sehr gut in das salomonische Ruhmescadre, das R von 9, 26ff. ab vorschwebt. Durch die spätere, von Diaskeuasten verursachte Verwirrung ward v. 27 hinter v. 22 verdrängt, 5, 6 ganz aus Kap. 10 hinausgerissen und bei den Rossen in Kap. 5 untergebracht. Dann wanderten v. 26 hinter v. 25 und v. 28. 29 an den Schluß. — Die Nachricht 26. 28. 29

beruht auf ziemlich alter Quelle. Der letzte Hettiterfürst war Pisiri von Gargamiš, den Sargon 717 entthronte. Später schwanden die Hettiterkönige aus dem Volksgedächtnisse. Somit mag die Notiz spätestens etwa im 8. Jahrhundert schriftlich fixiert sein.

Kap. XI. Toleranz gegen fremde Kulte. Edom. Damaskus. Jerobeams Aufstand. Salomons Tod.

1 Es liebte aber König Salomon zahlreiche ausländische Weiber (neben der Tochter des Pharao), moabitische, ammonitische, edomitische, sidonische und hettitische, 2 aus den Heidenvölkern, betreffs deren Jahve den Israeliten geboten hatte: Ihr sollt euch nicht mit ihnen einlassen und sie sollen sich nicht mit euch einlassen, sonst werden sie gewißlich euer Herz ihren Göttern zuwenden. Diesen war Salomon in Liebe ergeben. 3 Und zwar besaß er 700 fürstliche Gemahlinnen und 300 Nebenfrauen (und seine Weiber machten sein Herz abspenstig). 4 Als nun Salomon alt geworden war, wandten seine Weiber sein Herz fremden Göttern zu, so daß sein Herz nicht mehr völlig seinem Gotte Jahve anhing wie das Herz seines Vaters David. 5 Salomon verehrte vielmehr die Astarte, die Gottheit der Sidonier und Milkom, das Scheusal der Ammoniter. 6 Und so tat denn Salomon, was Jahve mißfiel und bewies Jahve nicht vollen Gehorsam wie sein Vater David. 7 Damals baute Salomon eine Opferhöhe für Kemoš, das Scheusal der Moabiter, auf dem Berge östlich von Jerusalem, ferner für Milkom, *das Scheusal der Ammoniter. 8 In gleicher Weise richtete er es für alle seine ausländischen Weiber ein (die räucherten und opferten ihren Göttern). 9 Da erzürnte Jahve über Salomon, weil er sein Herz von Jahve, dem Gotte Israels, abgewandt hatte, der ihm doch zweimal erschienen war 10 und ihm dazu gerade dieses anbefohlen hatte, daß er nämlich fremden Göttern nicht nachgehen solle. Allein er hielt sich nicht an das, was ihm Jahve geboten. 11 Darum sprach Jahve zu Salomon: Dieweil es mit dir soweit gekommen ist, daß du meinen Bund und meine Satzungen, die ich dir auferlegt, nicht [mehr] beobachtest, so bin ich fest entschlossen, dir das Königtum zu entreißen und es deinem Knechte zu geben. 12 Doch will ich es zu deinen Lebzeiten noch nicht geschehen lassen, um deines Vaters David willen. [Erst] deinem Sohne will ich es entreißen. 13 Nur will ich nicht das ganze Reich losreißen. Einen einzigen Stamm will ich deinem Sohne geben, um meines Knechtes David und um Jerusalems willen, das ich erwählt habe.*

14 Jahve ließ Salomon einen Widersacher erstehen, den Edomiter Hadad aus dem königlichen *Geschlechte in Edom. 15 [Damals,] als David die Edomiter* geschlagen hatte, *als der Feldhauptmann Joab hinzog, um die Gefallenen zu bestatten und alles Männliche in Edom niederhieb, — 16 sechs Monate weilte nämlich Joab mit ganz Israel dort, bis er alles Männliche in Edom ausgerottet hatte — 17 da machte sich* Hadad *samt [etlichen] Edomitern, die zu den Würdenträgern seines Vaters gehört hatten, auf die Flucht, um nach Ägypten zu gelangen. Hadad war aber [damals noch] ein junger Mann . . . 18 Nachdem sie von Midian aufgebrochen, kamen sie nach Pharan, nahmen Leute aus Pharan mit und gelangten so nach Ägypten zum Pharao, dem Könige von Ägypten. Der gab ihm ein Haus, wies ihm Lebensunterhalt an und schenkte ihm ein Grundstück. 19 Und Hadad gewann Pharaos Gunst in so hohem Grade, daß er ihm die Schwester seiner Gemahlin, die Schwester der Hauptfrau Tahpenes, zum Weibe gab. 20 Diese Schwester der Tahpenes gebar ihm seinen Sohn Genubat. Den ließ Tahpenes am Hofe des Pharao* erziehen. *So blieb Genubat an Pharaos Hof, mitten unter den Kindern des Pharao. 21 Als aber Hadad in Ägypten vernahm, daß David sich zu seinen Vätern gelegt habe, und der Feldhauptmann Joab tot sei, bat Hadad den Pharao: Laß mich, daß ich in meine Heimat ziehe! 22 Und der Pharao fragte ihn: Was fehlt dir denn bei mir, daß du dich nach der Rückkehr in die Heimat sehnest? Er aber erwiderte: Nicht doch, laß mich nur fort! 25aβ.b* Das *ist also das Unheil, das Hadad [angestiftet hat] . . . und er verachtete Israel und warf sich zum König über* Edom *auf.*

23 Ferner ließ ihm Gott als Widersacher Rezon, den Sohn Eljadas erstehen, der aus der Umgebung seines Herrn, des Königs Hadadezer von Soba entwichen war, 24aβ als David den Aramäern *eine blutige Niederlage zufügte. 24aα.b Er sammelte Leute um sich und wurde Führer einer Freibeuterschar, ()* zog *nach Damaskus,* setzte *sich dort fest und* warf sich *in Damaskus* zum König auf. *25aα Der war Israels Widersacher, solange Salomon lebte.*

26 Auch Jerobeam, Nebats Sohn, ein Efraimit aus Sereda — seine Mutter hieß Serua, eine Witwe, [und] er stand in Salomons Diensten — empörte sich gegen den König. 27 Und zwar hatte es mit seiner Empörung gegen den König folgende Bewandtnis: Salomon baute das Millo, [das ist] er verschloß den Riß der Stadt Davids, seines Vaters. 28 Nun war jener Jerobeam ein sehr tüch-

tiger Mensch und als Salomon wahrnahm, daß der junge Mann ein [trefflicher] Bauunternehmer sei, stellte er ihn an die Spitze der ganzen Fron des Hauses Joseph. 29 Da traf es sich einmal, als Jerobeam eben von Jerusalem weggegangen war, daß der Prophet Ahia aus Silo unterwegs auf ihn stieß. Er hatte aber gerade einen neuen Mantel an, und beide waren allein miteinander auf freiem Felde. 30 Da packte Ahia den neuen Mantel, den er an hatte, zerriß ihn in 12 Stücke, 31 und sprach zu Jerobeam: Nimm da elf *Stücke, denn also spricht Jahve, der Gott Israels: Demnächst will ich Salomon das Reich aus der Hand reißen und dir die* elf *Stämme geben. 32 Der eine Stamm aber soll ihm verbleiben, um meines Knechtes David und um Jerusalems willen, der Stadt, die ich aus allen Stämmen Israels erwählt habe, 33 darum, daß* er *mich verlassen und der Astarte, der Gottheit der Sidonier, Kemoš, dem Gotte der Moabiter, und Milkom, dem Gotte der Ammoniter, gehuldigt und nicht auf meinen Wegen gewandelt ist, um mir Wohlgefälliges zu üben sowie meine Satzungen und Rechtsforderungen gleich seinem Vater David. 34 Doch will ich ihm nicht das ( ) Reich wegnehmen — ich will ihn nämlich als Fürsten sein Leben lang belassen um meines Knechtes David willen, den ich erwählt [und] der meine Gebote und Satzungen gehalten hat, 35 sondern ich will das Reich seinem Sohne wegnehmen und es dir geben (nämlich die* elf *Stämme). 36 Seinem Sohne hingegen gebe ich einen einzigen Stamm, damit meinem Knechte David immerdar vor mir eine Leuchte in Jerusalem verbleibe, der Stadt, die ich mir auserwählt, um meinen Namen dahin zu legen. 37 Deiner aber nehme ich mich an, daß du über alles herrschest, was dein Herz begehrt und König seiest über Israel. 38 Wenn du nun auf alles, was ich dir gebiete, hörest und auf meinen Wegen wandelst und tuest, was mir wohlgefällt, indem du meine Satzungen und Gebote beobachtest, wie mein Knecht David getan hat, so will ich dir beistehen und dir ein dauerndes Haus bauen, wie ich es David gebaut, und will dir Israel zu eigen geben. 39 Davids Nachkommenschaft aber will ich um dessen willen demütigen, aber nicht für alle Zeit. 40 Da suchte Salomon Jerobeam zu töten. Darum machte sich Jerobeam auf und entfloh nach Ägypten zu Sisak, dem König von Ägypten, und blieb bis zum Tode Salomons in Ägypten.*

41 Die übrige Geschichte Salomons aber und alle seine Taten sowie seine Weisheit, das steht bekanntlich im Buch der Geschichte Salomons. 42 Die Zeit, die Salomon in Jerusalem über ganz Israel

herrschte, betrug 40 Jahre. 43 Sodann legte sich Salomon zu seinen Vätern und ward in der Stadt Davids, seines Vaters, begraben, und sein Sohn Rehabeam wurde an seiner Statt König.

Kultische Toleranz. **1** רבות B L om. Hinter נשים folgt in B L 3a und dann *καὶ ἔλαβε γυναῖκας . . . Μωαβείτιδας, Ἀμμανίτιδας, Σύρας καὶ Ἰδουμαίας, Χετταίας καὶ Ἀμορραίας.* „Neben der Tochter Pharaos" ist eine späte Glosse, wie das inkonzinne את beweist. Die Vokalisierung צִדֹנִית ist edessenisch ܨܝܕܢܝܬܐ. Die Stellung 1a + 3a scheint die ursprüngliche. Die Bemerkung sollte zunächst nur den Luxus Salomons schildern. Dagegen ist 1b Zusatz, besonders in Rücksicht auf v. 7 hinzugefügt. Er stammt erst von Rj. Denn R hat die Weiber durch v. 2 hinlänglich charakterisiert. An die nüchterne alte Nachricht 1a + 3a knüpft R im Sinne des Dt die folgenden tadelnden Bemerkungen. Die weiberliefernden Nachbarvölker sind vor allem die unterworfenen oder tributären, Edom, Moab und Ammon. *Σύρας* geht auf אֲרָמִיּוֹת zurück, das neben "ארם ausfallen konnte. Die Töchter und Haremsdamen der besiegten Könige wurden, wie die assyrischen Inschriften lehren, vom Sieger beschlagnahmt. Außerdem pflegten befreundete Herrscher (hier Sidon-Tyrus und die Hettiterfürsten) neben andern Geschenken auch Weiber auszutauschen, so z. B. die Könige der Amarnazeit. Amenḥotep III bekommt (Skarabäusinschrift) aus Naharina die Königstochter Giluḥipa mit 317 Haremsdamen (Erman, Altäg. Chrestom. 108; Br. 2, 867). Die Erwähnung der Hettiterinnen ist eine Bestätigung von 5, 1 und 9, 29, daß nämlich Salomon mit den betreffenden Herrschern Freundschaft hielt. **2** אכן G *μὴ* = פן, ähnlich S T דלמא. Das Verbot Ex 34, 15. 16; Dt 7, 2. 3; Jos 23, 12b spricht von der Heirat mit den palästinensischen Völkerschaften. Daher fügt G aus eigenem *Ἀμορραίας* in v. 1 hinzu. Zu דבק cf. Jos 23, 12. Zu בא ב Jos 23, 7. 12. Vgl. dazu ܒܠ coitus, matrimonium. Der Vers stammt von R, da er sich an Dt anlehnt. Bei Königen hatten fremde Weiber nichts Auffälliges. Auch David besaß dergleichen in seinem Harem (1 Chr 3, 2). Das Gesetz hatte ursprünglich (cf. obige Stellen) nur die einheimischen Kanaanäer im Auge. Erst die spätere Zeit (R) dehnte es auch auf die befreundeten Nachbarvölker aus und verband damit Salomons Toleranz gegen fremde Kulte, war aber inkonsequent genug, David wegen derselben Praxis nicht zu tadeln. Übrigens war sein Harem im Vergleich zum salomonischen verschwindend klein. Auch war

David fromm. Die fremden Weiber konnten zur Pragmatisierung mißliebiger Taten bei ihm nicht verwendet werden. **3** ויהי usw. B om *. Es fügt sich ins Ganze nicht ein, indem es eine unangenehme Vorwegnahme von v. 4 bildet, und verdankt seinen Ursprung wohl demjenigen Glossator, der 3a hinter v. 2 setzte. — Die Ziffern sind gewiß nicht in Ordnung. Die Zahl der Kebsweiber muß gegenüber der der legitimen Gemahlinnen größer sein. Jedenfalls sind beide übertrieben. Die Talmudisten gestatteten einem einfachen Juden 4 Weiber, einem König höchstens 18, offenbar weil David so viele besaß (cf. zu 1, 1). In Cant 6, 8 ist das Verhältnis 60 : 80. Kulturgeschichtlich interessant ist die Gleichung פילגש = *παλλακίς*. Der Mädchenhandel ging schon damals von W nach O durch Vermittlung der Griechen und Phönizier. **4** In 4b ist (nach 8, 61) das Prototyp der später häufigen Phrase. Die fremden Weiber hatte Salomon natürlich (teilweise) schon in der Jugend geheiratet (wie die Ägypterin). Da er aber erst in seinen späteren Jahren, und zwar nicht ohne Mitwirkung des Harems, gegen fremde Kulte tolerant wurde, so konnte R mit Recht sagen, er sei erst im späten Alter von den Weibern verführt worden. Dem R war jene Tatsache willkommen, da er an das diesbezügliche Verbot der fremden Heiraten erinnern konnte, aber der Hauptgrund zu jener religiösen Duldung war für Salomon ein anderer. Cf. v. 8. Der übertreibende Ausdruck זקנת ist von R mit Tendenz gewählt. Er will das glorreiche Bild des Königs Kap. 3—10 so wenig als möglich stören und die Periode des Glanzes lange währen lassen. Salomon hat nicht über 40 Jahre regiert, wurde also im ganzen (cf. zu 1, 5) wenig über 60 Jahre alt. **5** B L om den Vers. Er kann aus v. 7 entstanden sein und ist eventuell Zusatz wie 1aβ, 3b und 8b. Syr Arab haben hinter צדנים noch den Kemoš eingeführt: ואחרי כמש שקץ מאב. Durch Homoearcton konnte dies ausfallen. In v. 7 und II 23, 13 wird Kemoš miterwähnt. עשתרת sollte eigentlich ʿAštart resp. ʿAšteret gelesen werden. Cf. G Ἀστάρτη und bei Augustin, Quaest. 16 in Jud. Estart und Astart. Die Aussprache ist nach בשת adaptiert. Es ist das weibliche Pendant zu Baʿal. Wie letzterer mit „Gott" gleichbedeutend, so ist sie schlechthin „Göttin". Cf. Jud 2, 13; 10, 6; 1 Sam 7, 3. Im Assyr. heißt es oft ilu u ištar resp. Plur. ilâni u ištarâti. Wie es verschiedene Lokalgötter des Namens Baʿal gab, ebenso auch diverse Astarten. Cf. in Moab ʿAštar-Kemoš und den Stadtnamen ʿAšterot Ḳarnaim, die Ištar von Nineve, von Arbela usw. Bei den Südarabern ist ʿAṯtar männlich. Bei den

Ḳedarenern gab es eine Gottheit Atarsamain, „Atar des Himmels“. Dazu cf. aramäisch עתר in עתרעתה Atargatis. Neben der allgemeinen Fassung „Göttin“ bildete sich von Astarte die spezielle Vorstellung als Göttin der Fruchtbarkeit aus, wie die Abbildungen der Kanaanäer sowie das babylonische Gedicht von „der Höllenfahrt der Ištar“ beweisen. Solange sie in der Unterwelt weilt, stockt auf Erden Wachstum und Leben. Astarte als Lokalgöttin der Sidonier wird neben Ešmun oft erwähnt (Inschriften des Tabnit, Ešmunazar, Bodastart). Milkom ist der Hauptgott der Ammoniter, wahrscheinlich als Statue in übermenschlicher Gestalt in Rabbat ʿAmmon abgebildet, mit einer Krone auf dem Haupte, die nach 2 Sam 12, 30 1 Talent wog (David verwendete sie irgendwie für sich). Der nähere Charakter ist unbekannt. Möglicherweise ist מלכם Zusammenziehung aus מלכעם. Vielleicht ist aber m am Schluß alte Mimation wie im Südarabischen und Babylonischen. Davon ist der altkanaanäische Gott Molek (Moloch, eig. Melek) zu trennen. Milkom hatte eine Bama auf dem Ölberg. Erst Josias schaffte sie ab (II 23, 13). Dem Molek opferte man hingegen im Hinnomtal. Der einzige Grund für die Identifizierung beider ist in v. 7 die zweifelhafte Lesart מלך. **6** Dieses Resümé würde besser vor v. 9 passen, wo G den Vers liest. Zu ״מלא אח „völlige Nachfolge leisten“ cf. ägyptisch mḏr mtn „den Weg pressen“. Als inneres Objekt ist auch im Hebr. דֶּרֶךְ zu ergänzen. Zu ויעש usw. cf. Dt 12, 25; 13, 19; 21, 9. In den Königsbüchern kommt die Phrase mehr als dreißigmal vor. **7** שקץ G übersetzt *εἰδώλῳ*, das dem hebr. אלהים in v. 2. 8. 33 entspricht. Letzteres stand also in der Vorlage von G. Von בהר bis ״ירוש G om ∗, vielleicht aus II 23, 13 hierhergesetzt und zwar an den unrichtigen Ort (gehört vor die Dative). ולמלך, diese Lesart hat nur TV, B *καὶ τῷ βασιλεῖ αὐτῶν*, L *καὶ τῷ Μελχομ*, ebenso S Arab. Demnach ist ולמלכם zu lesen. G add *καὶ τῇ Ἀστάρτῃ, βδελύγματι Σιδωνίων*. Hier die richtige Übersetzung von שקץ. Die Worte müssen einmal wegen v. 33 und II 23, 13 auch im Hebr. gestanden haben. Kemoš ist der Nationalgott der Moabiter. Die Aussprache ist angedeutet in Kammusunadbi (moabitischer König unter Sanherib). Vgl. Zusammensetzungen wie כמשמלך, ferner לכמשיחי (Gemme, bei Beirut gefunden, Renan, Mission de Phénicie 352). Nach der Fabel späterer Juden wäre er unter dem Symbol des jetzt in Mekka befindlichen schwarzen Steines verehrt worden (Lekach Tob zu Nu 21, 29). Der Berg östlich von Jerusalem ist a) entweder der Ölberg in seiner höch-

sten Spitze bei Kafr eṭ ṭûr, b) oder der niedrigere Gipfel bei den Prophetengräbern, c) oder der Dschebel baṭn el hawa südlicher davon; a) ist ausgeschlossen durch II 23, 13. Dort liegt die salomonische Bama südlich vom Ölberg. Es bleibt nur b) oder c) übrig. Die lose Anknüpfung mit אז stammt von R, der hier eine schriftliche Quelle oder mündliche Tradition benutzt.

8 Der Vers ist mit v. 7 nur sehr äußerlich verbunden. לכל usw. stimmt stilistisch nicht zum Dativ in v. 7. Er ist wohl Einschaltung des Rj, der auf Grund von v. 4 die Idee verdeutlichen wollte, daß die fremden Weiber Salomon verführten. "מקטיר usw. verbindet sich syntaktisch schlecht mit 8a (der Artikel fehlt). Wahrscheinlich ist es ein noch späterer Zusatz, der ursprünglich in v. 3 anstatt ויצו usw. stand und dann hierher geriet. Die Götter der Edomiter und Hettiter werden nicht namentlich aufgeführt. In Edom wurde besonders Ḳaus verehrt, als קם oder קוס aus den nabatäischen und sinaitischen Inschriften bekannt und im Namen Ḳaušgabri (König von Edom unter Asarhaddon) erhalten. Daneben war auch der Gott Malik (Melek, Molek) dort bekannt (König Malikrâmu unter Sanherib). Die Aramäer verehrten besonders Rimmon und Hadad. Es heißt nirgends, daß Salomon den ausländischen Gottheiten direkt geopfert habe (auch nicht in v. 5). Bei den Göttern der Ammoniter, Moabiter und Edomiter ist es von vornherein ausgeschlossen, da die Länder Salomon untertan waren (wenigstens tributär). Damit waren auch ihre Götter Jahve unterworfen. Cf. die Art, wie Mesa die Götter des Reiches Israel behandelt. Er kassiert die Altäre des דודה in ʿAṭarot und Jahves zu Nebo und bringt sie als Trophäen in den Tempel des Kemoš (Z. 12. 13. 17. 18). Salomon hat demnach diese Kulte eigentlich nur toleriert. Seine Beteiligung beschränkte sich darauf, daß er den Bau der Bamot (v. 7) gestattete. Die Liebe zu den Favoritinnen seines Harems war weder der einzige noch der ausschlaggebende Grund. Der Weiberaustausch mit den Fürsten der Phönizier, Hettiter (und Aramäer) war nur eine Besiegelung freundschaftlicher Verhältnisse, und diese stützten sich wieder auf die gegenseitigen Handelsbeziehungen. Letztere brachten viele Fremde nach Jerusalem. Es bildeten sich kleine Kolonien, und da diese nach der Weise ihres Landes leben wollten, verlangten sie auch Heiligtümer für ihre Nationalgötter, die ihnen Salomon im Interesse des Handels baute oder zu bauen gestattete. Vgl. die Jahvetempel zu Leontopolis und in Elephantine unter Darius II. Nach Herod. 2, 112 gab es in Memphis ein Phönizier-

viertel („Lager der Tyrier") mit einem Tempel der fremden Aphrodite (Astarte von Sidon). — Schwieriger ist zu erklären, wie die Götter von Moab und Ammon zur Ehre einer Bama kamen. Es können nur sehr gewichtige politische Gründe gewesen sein, die Salomon zu solcher Toleranz gegen unterworfene Nationen und ihre Götter bewogen, d. i. wohl die drohende Auflösung des davidischen Reiches. Daß es in Edom schlimm stand, erfahren wir aus v. 14ff. Ähnliches können wir a fortiori für die unter eigenen Herrschern verbliebenen Reiche von Ammon und Moab für die letzte Zeit Salomons vermuten. Die Steuerlast drückte besonders diese Völkerschaften gewaltig. Um die Unzufriedenen günstig zu stimmen, sah sich Salomon gegen Ende seiner Regierung zur Nachgiebigkeit gezwungen, deren Ausfluß die kultische Toleranz in der eigenen Hauptstadt war. So geriet aber der alternde König mit dem Prophetentum und der Hierarchie in Streit, welche die Hauptstütze seiner Macht gewesen waren. Das Prophetentum zeigte sich von da ab den zentrifugalen Bestrebungen der eifersüchtigen, mit Jerusalem stets nur äußerlich zusammenhängenden Nordstämme nicht mehr abhold. Jerobeam wußte diesen Umstand klug zu benutzen. So ging das davidische Reich mit an der kultischen Toleranz Salomons zugrunde, und in der äußerlichen Pragmatisierung der Reichsspaltung durch R in diesem Kapitel liegt ein tiefer Wahrheitskern. G hängt hier als passenden Abschluß v. 6 an.

9 נטה gibt G transitiv (*ἐξέκλινεν*). Doch ist die intransitive Fassung wegen 1 Sam 8, 3 auch möglich (ebenso hier S T). הַנִּרְאָה ist von den Masoreten wohl als Perfektum verstanden, und der Artikel vertritt hier nach dem späten Gebrauch (Chr, Ezr) das Relativ. Doch war vom Schriftsteller das Partizip beabsichtigt. **10** וצוה ist aramäische Anknüpfung und der Vers Arbeit des Rj. Statt "ולא שמר las G ולשמר *καὶ φυλάξασθαι* und darauf צִוָּהוּ (ebenso S und Mss). Zum Schluß fügen B L nochmals 4b an. **11** 11a spielt auf 9, 6 an. 11b findet sich 1 Sam 15, 28. קרע erinnert an das v. 30ff. Folgende. Vielleicht war es derselbe Ahia, der Salomon diesen Gottesspruch verkündete. לעבדך legt nahe, daß Salomon bereits um die Pläne Jerobeams wußte. Wahrscheinlich ward dieses Salomon verkündigt, als Jerobeam nach vereiteltem Anschlag bereits in Ägypten weilte. Der Vers klingt an II 17, 21 an und stammt von R. **12. 13** אקרענה G *λήμψομαι αὐτήν* wie v. 34ff. V. 12 bildet die unmittelbare Fortsetzung von v. 11, ist also Werk des R, dagegen hinkt v. 13 als zweite Einschränkung des Gesagten

effektlos nach. Die Erwählung Jerusalems erinnert an 8, 44. 48. Wie diese Verse können wir auch v. 13 am besten als Zusatz des Rj betrachten, den er nach v. 32 bildete. Derselbe Rj betont auch II 17, 18 mit großer Emphase, daß nur ein Stamm dem Davidhaus verblieb. Darin verrät sich sein nachexilischer Standpunkt. Zu seiner Zeit gab es eben nur noch ein Juda, das sich als alleinigen providentiellen Stammhalter des alten israelitischen Volkes betrachtete. – Von einem Stamm ist im Hebräischen auch v. 32. 36 und 12, 20 die Rede, wo G jedesmal noch Benjamin als zweiten Stamm zur Geltung bringt. Doch ist die Nennung nur eines Stammes an allen Stellen zu gut bezeugt, um auf einem Textfehler beruhen zu können. Andererseits hat das offizielle Stammgebiet Benjamins zum größten Teil sicherlich von Anfang an zum Südreich gehört. Nach 15, 17 war Rama zur Zeit der größten Bedrängnis die Nordgrenze, die sich jedoch bald wieder weiter nach N verschob. Daß nördlich von Jerusalem von alters her Benjaminiten wohnten, ist durch Jud 19 und 20 sowie 2 Sam 16, 5 u. ö. bezeugt. Man könnte nun meinen, Benjamin werde nur seiner Kleinheit halber nicht genannt. Tatsächlich war sein Gebiet das kleinste und unfruchtbarste von allen und verschwand gleichsam neben Juda. Allein das motiviert nicht genügend die Bestimmtheit, mit der in der prophetischen Rede immer nur von einem Stamm gesprochen wird. Wahrscheinlich schloß sich nach der Volksversammlung in Sichem nur Juda an Rehabeam an, und Benjamin mußte erst durch Waffengewalt zur Unterwerfung gezwungen werden. Vielleicht hat sich eine Spur dieser Tatsache (nach Winckler, KAT³ 242) 2 Chr 11, 23 in ויבן ויפרץ erhalten. Die Worte sind aus einem Zusammenhang gerissen, wo von der Unterdrückung des benjaminitischen Aufstandes und der Einnahme von Städten (פרץ Bresche legen) die Rede war, welche Rehabeam nachträglich wieder befestigte. Es ist auch von vornherein wahrscheinlich, daß Benjamin nur gezwungen Juda folgte. Es hatte in früheren Aufständen immer mit dem N gemeinsame Sache gemacht. Saul war Benjaminit. Ihm entriß der Judäer David die Herrschaft. Benjamin verband sich mit Ešba'al gegen David (2 Sam 2, 9). Daher die Feindschaft Simeis gegen ihn (2 Sam 16, 5), der Aufstand Sebas (2 Sam 20, 1) und das Vorgehen Salomons gegen Simei. Jerusalem lag zwar in Benjamin, doch war die Stadt faktisch im Besitze der Judäer. Denn der König umgab sich dort (cf. 1, 9) mit der Crême der judäischen Gesellschaft.

Verhältnis zu Edom. **14** הדד G Ἀδερ, Aq Sym Ἀδαδ. Statt המלך hat G המלוכה wie Ez 17, 13; Dan 1, 3. Das stand auch ursprünglich da. Das Schluß-ה ist in der Kopula הוא aufgegangen oder diese hat sich vielmehr daraus gebildet. BL läßt hinter האדמי v. 23—25aα folgen und wiederholt dann nochmals καὶ Ἀδερ ὁ Ἰδουμαῖος. Gen 36, 31 ff. sind 8 Könige der Edomiter aufgezählt, welche, „bevor ein König der Israeliten regierte", die Herrschaft ausübten. Der letzte ist Hadar aus der Stadt Paʿu (G Φογωρ = פעור). Dafür wird 1 Chr 1, 50 Hadad geschrieben, und dies ist wohl die richtigere Lesart. Man kann nun die Zeitbestimmung in v. 31 entweder von der Einführung des israelitischen Königtums unter Saul oder von der Aufrichtung der Oberherrschaft Davids über Edom verstehen. Letzteres ist sehr ansprechend. So erklärt sich, warum die Königsreihe bloß bis Hadad geführt wird. Er war der letzte; nach ihm herrschte, wenigstens de jure, der König von Israel. Der hier genannte Hadad war aus königlichem Geblüt. Sein Vater war nach v. 17 offenbar König gewesen, also wohl Hadad aus Paʿu, der im Kampfe gegen David den Tod fand. Aber auch falls die Zeitbestimmung in Gen 36, 31 den Regierungsantritt Sauls meint, also eine Periode, die ca. 30—40 Jahre vor der Besiegung der Edomiter durch David zurückliegt, braucht man zwischen die beiden Hadad keinen Herrscher einzuschieben. Der erstere wäre kurz vor Saul König geworden. Die Gleichheit der Namen bereitet keine Schwierigkeit. Wenn auch die Erbsöhne in der Regel nicht den Namen des Vaters tragen, so gilt dies nicht von den jüngeren, deren einer Hadad war. — Hadad ist sonst Gottesname. Nach assyrischer Auffassung ist es die westländische Bezeichnung des Wettergottes Rammân. Reine Gottesnamen ohne Zusatz finden sich öfter als Personennamen. Cf. Gad (Glücksgott). **15** בהיות G ἐν τῷ ἐξολοθρεῦσαι = בהכרית wie v. 16. Man möchte am liebsten בְּהַכּוֹת erwarten. Nach 2 Sam 8, 13. 14 (v. 13 Edom zu lesen) schlug David nach seiner Rückkehr vom Sieg über Aram die Edomiter im Salztal, 18000 Mann stark, und setzte Vögte über das Land. Die Schlacht fand entweder im Wadi el milḥ östlich von Beerseba, oder wahrscheinlicher (cf. II 14, 7) viel südlicher in der ʿAraba statt. Damit waren die Vögte noch nicht eingesetzt. Es mußte ein Heer ins eigentliche Edom, das Gebirge östlich von der ʿAraba, dringen und dort den Sieg verfolgen. Zog Joab wirklich hin, um die Gefallenen zu bestatten? Die im Salztal Getöteten wurden gleich nach dem

Sieg begraben. Die Feinde waren ja zurückgedrängt. Oder hatten die Israeliten bei einer früheren Expedition im Innern Edoms eine Niederlage erlitten? Das ist unwahrscheinlich. Denn unmittelbar vorher fällt der Krieg mit den Aramäern. Auch wäre es dann ein eitles Beginnen gewesen, geraume Zeit später die Knochen der Toten sammeln zu wollen. Am ehesten könnte man lesen: לְבַקֵּר אֶת־הַחֹרִים um die Höhlen auszuforschen. בקר mit Akkus. Ez 34, 12. Syr. ܚܠܠܐ oder ܚܠܠܐ bedeutet 1 Sam 13, 6 Höhle; es ist dort die Übersetzung von חוחים, das vielleicht aus חורים verderbt ist. Will man also nicht schon im Hebr. ein החללים in der Bedeutung „Höhlen" annehmen, so bleibt die Korrektur החורים übrig. Es mag ursprünglich dagestanden haben. Dann las man durch Metathese לְקַבֵּר und verstand „die Vornehmen". Dazu fügte man als Erklärung החללים „die Erschlagenen" hinzu, und letzteres blieb dann allein stehen. יוֹד ist nicht der Nachsatz, sondern die Fortsetzung des Infinitivs בעלות (auf Joab bezüglich). Der Nachsatz folgt erst v. 17. Nach der Schlacht im Salztal schickt David Joab ins Innere Edoms, um in den dortigen Höhlen die Reste des edomitischen Heeres niederzumachen. Es liegt demnach nicht notwendig eine doppelte, disparate Datierung vor: a) Als David Edom schlug; b) als Joab hinzog usw. Beides bezieht sich auf zwei verschiedene Etappen eines Ereignisses. **16** Der Satz ist Parenthese zwischen v. 15 und 17. Joab kampiert mit dem Reichsheere 6 Monate im Gebirge und führt den Guerillakrieg. David hatte es auf die Ausrottung der gesamten waffenfähigen Mannschaft in Edom abgesehen. Dies bedeutet der übertreibende Ausdruck „alles Männliche". Bei dieser Gelegenheit wurde auch die königliche Familie getötet und die Vögte eingesetzt. **17** S bietet הדיי. Das Alef ist wahrscheinlich Schreibfehler. Denn eine solche Nebenform ist sehr unsicher. Man könnte sich höchstens auf die Variante הדרם 2 Chr 10, 18 für אדרם I 12, 18 berufen. Zwar kommt in den Amarnabriefen Rib Addi und Rib Ḫaddi, ebenso Šumadda neben Šumḫaddi (? Šumuḫadi) vor. Doch beides ist nur verschiedene Umschreibung von ה. Edom war damals ein Erbreich. Die Beamten des getöteten Königs bemühen sich, wenigstens einen königlichen Prinzen zur Sicherung der Erbfolge zu retten (wie II 11, 2). Dem steht nicht entgegen, daß die Gen 36, 31 ff. genannten Könige aus verschiedenen Städten stammen, was den Anschein erweckt, als sei Edom ein Wahlreich gewesen. Buhl (Geschichte der Edomiter 47) hat richtig darauf hingewiesen, daß dort nur die jedes-

maligen Begründer neuer Dynastien, nicht alle Könige gemeint seien. Man wäre sehr versucht, unter מצרים hier Muṣri in Nordarabien zu verstehen. Doch spricht das Folgende entschieden dagegen. נער steht wie 3, 7. Hadad war bereits erwachsen. 18 ממדין B A *ἐκ τῆς πόλεως Μαδιαμ.* Hinter "מצר² G add *καὶ εἰσῆλθεν Ἁδερ πρὸς Φαραώ* (Dublette). וארץ usw. B om *. B A redet von der Stadt Midiân. Ptol. 6, 7 nennt ein *Μοδιανα* unter 27° 45′ lat. (dazu ist das ebendort noch vorkommende *Μαδιαμα* eine Dublette). Es soll an der Seite des sinus aelaniticus in der Nähe von *Ὄννη* liegen. Die Araber kennen ebendort ein Madjân (Midjân). Nach Istachri und Abulfeda ist es an der Küste 6 Tagreisen westlich von Tebuk zu suchen, nach Edrisi 5 Tagreisen von Aila (Elat). Das stimmt zu den Ruinen von Maṛâ'ir eš Šuʿaib (Höhlen des Šuʿaib-Jetro), wo sich künstliche Felsenhöhlen nach Art der nabatäischen in Petra finden (cf. Ritter, Erdkunde 13, 286 ff.). *Ὄννη* ist ʿAin ʿUna südlich davon. Dort zwischen Elat und Maḳna und wohl noch weiter südlich waren die Sitze der alten Midianiter. Dazu stimmt Tiglat Pileser III (IV) A. 219. 221. Der Stamm der Ḫaiapa (עיפה) wird neben den Sabäern und anderen miṣir matâti ša šulum šamši „an der Grenze der (Kultur)länder des Sonnenuntergangs" erwähnt. Nun ist Ḫaiapa-ʿEpha Gen 25, 4 ein Sohn Midiâns. Daher auch Jes 60, 6 Midiân und ʿEpha nebeneinander. Die Midianiter wohnten der Sinaihalbinsel, Edom und Moab am nächsten und unternahmen öfter Streifzüge dorthin. Moses weidet die Schafe des Midianiters Jetro mitten in der Sinaihalbinsel (Ex 3, 1) und der Edomiterkönig Hadad Gen 36, 35 (der vierte unter den acht genannten) schlug die Midianiter „im Gefilde Moabs". Von Moab aus unternimmt Moses Nu 31 den Rachezug gegen Midian. The liest מעון, und tatsächlich bietet G Jud 10, 12 *Μαδιαμ* statt מעון. Man müßte dann an das östlich von Petra gelegene jetzige Maʿân denken. Von dort hätte Hadad aus Furcht vor Joab seine Flucht angetreten. Doch ist hier Midian gut bezeugt. Die Sachlage ist folgende: Joab besetzte das ganze Gebirge östlich von der ʿAraba, wo sich in den Höhlen die Reste der edomitischen Mannschaft verborgen hielten. Damit war der direkte Weg nach Ägypten abgeschnitten. Den Flüchtlingen blieb nichts übrig, als die Richtung nach S einzuschlagen und zunächst Midiân aufzusuchen. Zwischen v. 17 und 18 ist eine Lücke, die Bemerkungen über das Abschwenken nach Midiân enthielt. Von dort setzten sie über den Meerbusen nach En noweibe (nuwebiʿa) und dann

ging es über ʿAin ḥuḍara durch die Wadis am Serbâl vorbei nach dem Tal von Feirân (פארן) und an den Mafḳatgruben der Ägypter (Wadi maṛâra) vorüber nach NW gegen Suez. Pharan ist ein weiter geographischer Begriff. Nach Nu 12, 16 (das Volk bricht von Haṣerot d. i. ʿAin ḥuḍara auf und lagert in der Wüste Pharan) und 13, 26 (Ḳadeš in der Wüste Pharan) hieß das ganze Plateau nördlich vom Sinaigebirge (Bâdijet et tih) Wüste Pharan. Wegen Gen 14, 6 muß Pharan noch weiter nach O zum Golf von ʿAḳaba gereicht haben. Denn Elat heißt dort אֵיל פָּארָן mit dem Zusatz עַל־הַמִּדְבָּר d. i. „עַל־פְּנֵי ה, östlich von der Wüste. — Das Gebirge Pharan (Dt 33, 2; Hab 3, 3) ist wahrscheinlich der nördlich von Bâdijet et tih gelegene Dschebel el machra (maḳra?). — Endlich haftet der Name jetzt noch am Wadi Feirân, einem schönen, vegetationsreichen Tal, das sich nordwestlich vom Dschebel serbâl hinaufzieht und an seinem Eingang, wo von S das Wadi ʿalejât einmündet, auf einem Hügel (Meḥarret el ʿalejât) die Ruinen der alten Stadt Pharan trägt. Sie war in altchristlicher Zeit Bischofsitz und Aufenthaltsort vieler Anachoreten. Der Name ist nicht etwa spätere künstliche Repristination auf Grund des A. T. Denn er kommt schon bei Ptolemäus als *Φαρὰ κώμη* (28° 40′ lat.) vor. — Hier paßt die Situation auf diesen Ort sehr gut. Von da übernahmen des Weges kundige Leute die Führung der Flüchtlinge bis zur Residenz des Pharao nach Tanis (Ṣân el ḥager im nordöstlichen Delta südlich vom Menzalesee am gleichnamigen Nilarm Baḥr ṣan el ḥager). Der Zeitpunkt jener Flucht läßt sich annähernd bestimmen. Die Kriege Davids gegen die Ammoniter 2 Sam 10, 6—12, 31 müssen vor den 8, 3 ff. berichteten Kampf gegen die Aramäer von Ṣoba und Damaskus fallen. Der Sieg über letztere war ein so vollständiger, daß David Vögte im Damascenischen einsetzen konnte. Folglich waren auch die südlicher wohnenden Aramäer von Bet Reḥob gedemütigt. Nach ib. 10, 6 kommen sie aber mit den Aramäern von Ṣoba den Ammonitern zu Hilfe. Dies konnte also nur vor dem Siege Davids 8, 3 ff. geschehen. Die Erzählung 8, 3 ff. schließt sich an 10, 6—12, 31 an. Nun sind die letzteren Begebenheiten in die Mitte der Regierung Davids zu setzen, etwa ins 18. (10, 6—14), 19. (10, 15—19) und 20. (11, 1—12, 31) Jahr. Darnach, also wohl im 21. Jahr, wurden Damaskus und Ṣoba bezwungen (8, 3. 5) und sodann schlug David die Edomiter (8, 13), also etwa im 22. Jahr, d. i. ca. 991. Wer damals in Tanis herrschte, läßt sich nicht mit Sicherheit be-

stimmen. Cf. 3, 1. Wenn der Beginn Pesibḫennos II auf 983 gesetzt wird, so fiele der Anfang Siamons ca. 1000. Wenn dagegen Pesibḫenno II nur ca. 14 Jahre regierte, also um 962 König wurde, so fällt Siamons Thronbesteigung ca. 979. Vor ihm war Amenemopet König, von dem 49 Jahre inschriftlich bezeugt sind (Br 4, 663), also entweder ca. 1049—1000 oder 1028—979. Für Hadad kommen also Siamon und Amenemopet in Betracht. Haus und Speisen jemandem anzuweisen ist Brauch der ägyptischen Könige. In eben dieser Weise erfährt Sinuhe nach seiner Rückkehr die Gunst des Pharao. Die Kost wird ihm 3—4 mal im Tag direkt aus dem königlichen Palast geliefert (Erman, Altägypt. Chrestom. 10). Auch die Belehnung mit Grundbesitz ist ägyptische Königssitte.

19 תחפנים B *Θεκεμείνας* A *Θεκεμίνας* L *Θεχεμείνας*. Der Name trägt ein ganz ägyptisches Gepräge, ist aber schwer zu deuten. Eventuell ist also eine Textverderbnis nicht ausgeschlossen. Nach G ist die Form תחמנים möglich. Durch Metathesis (cf. Taḥarḳa-Tirḥaḳa II 19, 9) gewinnen wir תחנמים und dies läßt sich als t'-ḥnm(t)-'i (t) „die von der Isis beschützte" deuten. Zusammensetzungen mit ḥnm „Besitz ergreifen, jemand mit etwas versehen, schützen" oder Ähnliches kommen auch sonst vor. Cf. Ḥnm(t)-'inn „die von Amon beschützte", Beiname der Königin Makere Hatšepsowet. T' ist der Femininartikel, wie öfter in ägyptischen Frauennamen, das feminine Schluß-t wurde im Neuägyptischen nicht gesprochen. Zur Schreibung des ś mit ס cf. R'-mś-św רעמסס Ex 1, 11. Wenn man das Jod vernachlässigt, könnte man auch den Gottesnamen Ḫonsu חנס darin entdecken. Dieser Gott spielte besonders unter der 21. Dynastie eine große Rolle. Die Gemahlin Osorkons I hieß Tašedḫonsu (die von Ḫonsu erzogene). Breasted 4, 792 liest dafür geradezu T'-mḥ-ḥnsw (die von Ḫonsu ergriffene), also תמחחנס, woraus durch Haplographie תמחנס werden konnte und aus diesem wieder durch Metathese תחמנס (G). Jod im Hebr. wäre spätere Zutat. Allein die Lesung šd statt mḥ scheint richtiger (so z. B. Flinders Petrie). Die entsprechenden hieroglyphischen Zeichen können leicht verwechselt werden. Hadad wurde vom Pharao als vornehmer Prinz behandelt. Daß er eine Frau aus der Verwandtschaft des Königs bekam, war damals nichts Auffälliges. Šošenḳ, der Großvater des gleichnamigen Königs und Anführer der libyschen Söldnertruppe, heiratete die Prinzessin Meḥetnuseḫet. Das Beispiel von Ptaḥšepśeś cf. zu 3, 1. Merkwürdiger-

weise wird der Name der Gemahlin Hadads nicht angegeben. Klo Be Ki gewinnen ihn aus G 12, 24 e. *Ανώ* soll einer Form אחנת (Klo) oder אהנה (Ki) resp. אנות (Be) entsprechen. Aber ebensogut kann *Ανώ* durch Dittographie aus אחות Schwester entstanden sein. Das dortige Stück ist eine wertlose Dublette. Je nachdem man mit Hebr הגבירה oder mit G הגדולה (*μείζω*) liest, ist das Attribut auf die Königin (die Haremsgebieterin wie II 10, 13) oder ihre Schwester (die älteste der Schwestern) zu beziehen. **20** ותגמל" G *καὶ ἐξέθρεψεν αὐτόν* = וַתְּגַדְּלֵהוּ, was jedenfalls einzusetzen ist. בתוך בית in 20 a G *ἐν μέσῳ υἱῶν Φαραώ* und om "בית פר². Der Text ist überfüllt. Ursprünglich stand wohl nur da: "ותגדלהו תח בית פר" ויהי גנ" בתוך בני פ". Die Sitte, die Söhne der Vornehmen am Hofe mit den königlichen Prinzen zu erziehen, war in Ägypten alt. Vom erwähnten Ptaḥšepśeś heißt es: šdwf m m mśw śtn m pr ʿo n śtn m ʿẖnwtj m ʾipt „er ward erzogen mitten unter den Königskindern, im Palast (פרעה cf. zu 3, 1) des Königs, im ʿẖnwtj, im Harem (?)". G setzt durch *Γανηβαθ* גניבת voraus, ein echt semitisches Wort, die Femininendung wie öfter im Arabischen bei Männernamen, cf. طلحة, حمزة, חרתת (Aretas). Der Stamm ist vielleicht جَنُبَ fremd sein („Kind der Fremde"). Cf. Ex 2, 22 die Etymologisierung von Geršom. **21. 22** לא ist beizubehalten, wenn auch Mss und G לו bieten, als negative Antwort auf die in den Worten Pharaos virtuell liegende Aufforderung, in Ägypten zu bleiben und auf die Frage, ob er am Hofe Mangel leide. Hadad kehrt nicht gleich nach Salomons Thronbesteigung zurück, sondern erst nach der Hinrichtung Joabs, der für den Prinzen wegen v. 16 eine schreckliche Erinnerung bildete. Ob er Salomons Vorgehen gegen den alten Feldherrn als Zeichen einer milderen Gesinnung gegen Edom auffaßte? — כִּי in v. 22 dient zur Hervorhebung einer Frage mit erwarteter negierender Antwort wie 8, 27. Am Schluß G add *καὶ ἀνέστρεψεν Ἅδερ εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ* und läßt gleich v. 25 a β folgen. The vermutet als ursprünglichen Text ויקם וישב הדד אל־ארצו, worauf sich noch irgend ein Bericht (cf. unten) und 25 a β anschloß. Durch Homoearcton mit v. 23 fiel alles weg. Ein Teil davon, 25 a β. b, wurde wieder an den Rand geschrieben und an unrichtiger Stelle hinter der Rezongeschichte angefügt.

25 a β. b ואת G *αὕτη*, demnach זאת zu korrigieren. Hinter אשר mit G עָשָׂה *ἐποίησεν* einzusetzen. "ויקץ בי B A *καὶ ἐβαρυθύμησεν Ἰσραήλ* (= Subjekt), daraus L *καὶ ἐβαρύνθη ἐπὶ Ἰ.* (Hadad

Subj.). Syr. ܐܚܨܨ (ebenso Sh) geht auf וַיָּצָק zurück. T ומריד ist Wiedergabe des Hebr. Letzteres gibt einen guten Sinn. Denn קוץ hat verschiedene Nüancen: Nu 22, 3 „vor jemand Grauen, Schrecken empfinden“ mit מפני — dagegen Lev 20, 23 etwa „verachten, verwerfen“ mit ב, was hier paßt. Andererseits wird הציק mit Akkusativ oder ל konstruiert. Außerdem kann von einer Bedrängnis Israels durch Hadad nicht gut die Rede sein. Salomon behauptete den Weg nach Elat. Hadad hat nur einen Teil des Gebirges Se'ir östlich von der 'Araba als unabhängiges Gebiet an sich gebracht und mag die Israeliten in ihren Handelsverbindungen mit dem Süden mehrfach belästigt haben. Statt Aram ist mit G S Sh Edom zu lesen. ויקץ kann nicht den Anfang eines selbständigen Satzes bilden. Dann müßte das Perfektum stehen. Auch als „sowohl — als auch“ läßt sich das doppelte Waw in 25 b nicht gut fassen (man erwartet dann zweimal גם). Es knüpft vielmehr an das von uns eingefügte עשה an. Hinter diesem oder vor ואת und hinter v. 22 müssen wir eine Lücke annehmen wie zwischen v. 17. 18; darin war nicht nur von der Rückkehr Hadads, sondern auch von Anschlägen zur Erlangung der Königswürde die Rede. Er zettelte wahrscheinlich einen Aufstand an. ויקץ usw. gibt davon nur das Resumé, ist also nicht die Erklärung von ואת.

Die ganze Erzählung enthält so viele wahre Züge, daß sie nur nach alten Quellen gearbeitet sein kann. Mit welcher Treue R diese wiedergibt, zeigt die Lückenhaftigkeit des durch das Alter beschädigten Dokuments. Gegen die Einheitlichkeit hat Klo Schwierigkeiten erhoben. Er machte Hadad zum Säugling (wegen נער קטן in v. 17) und wies dementsprechend Verschiedenes, besonders aus v. 18 und 19. 20 der Jerobeamgeschichte in G 12, 24 e zu (dort bekommt Jerobeam von Šošenḳ *Ἄνω ἀδελφὴν Θεκεμείνας* zur Frau). Doch erledigt sich das Ganze durch den Hinweis auf 3, 7. Auch hieß Šošenks Frau nach den Inschriften Kerômet. — Winckler (A U I ff.) und nach ihm Be gehen noch weiter. Nach ihnen sind in v. 14—22 zwei verschiedene Erzählungen ineinandergeschoben. Die erste handelt von einem midianitischen Prinzen Adad (v. 17), der bei Gelegenheit eines Einfalls Joabs in Edom, bei dem auch Midian in Mitleidenschaft gezogen ist, nach Ägypten flieht. Pharao gibt ihm אנת, die Schwester der Taḥpenes (cf. G 12, 24 e), zur Frau. Diese gebiert Genubat, der am Hofe erzogen wird. Der Schluß des Berichtes fehlt. In der Hauptsache wären (cf. Be) zu verbinden: v. 15 (mit Ausnahme der Stelle über

David). 16. 17 (bis אדמיים inkl.). 18. 19b (wo zu lesen: ויתן לו אשה את־אנות אחות תחפנים) und 20 (mit Ausnahme "ותגמל bis פרעה[1]). — Die zweite Geschichte erzählt von Hadad, einem Kind aus dem edomitischen Königsgeschlecht, das nach einer durch David erlittenen Niederlage der Edomiter nach Ägypten gebracht, dort von der Königsfrau Taḥpenes erzogen wird und, zum Manne erwachsen, nach Davids Tod zurückkehrt und in Edom König wird. Es gehören zusammen: v. 14. 15 (die Stelle über David). 17 (etwa von מעבדי an). 19a und 19b (in der Form אשתו הגבירה "ויתנהו לתחפ), aus 20 das oben Ausgelassene, 21. 22.

Die Gründe für diese Analyse sind etwa folgende: a) Angebliche Dubletten in v. 15 (cf. dort). b) Die Verschiedenheit der Namen Hadad und Adad (cf. v. 17). c) Hadad ist noch ein Kind (נער קטן), weshalb ihm die Frau in v. 19 abgesprochen und eine Bonne zugewiesen werden muß, die ihn v. 20 erzieht. Aber cf. 3, 7. d) Die Flucht wird v. 18 von Midian unternommen. Das kann von einem edomitischen Prinzen nicht gelten. Dagegen cf. v. 18. e) In v. 20 liegt eine Dublette vor, indem zweimal berichtet wird, daß Genubat am Hofe des Pharao erzogen wurde. Deshalb muß man einmal Hadad verstehen. Doch die „Dublette" ist nur umständliche Redeweise. Cf. v. 20. Die Gründe sind somit sämtlich nichtig, und die Erzählung muß als einheitlich gelten.

Verhältnis zu Damaskus. **23** BL setzt v. 23—25aα gleich in v. 14 hinter האדמי mit Auslassung von ויקם usw. und objektivischer Unterordnung *καὶ τὸν Ἐσρωμ* usw. Statt "אלה A *κύριος* יהוה wie v. 14a und statt לו A "לשלמ, wohl Adaptierung nach v. 14a. Statt רזון B *Ἐσρωμ*, L *Ἐσρων*, S ܗܕܪܘܢ. Deshalb identifizieren Klo The damit חזיון in 15, 18, wo Klo חורון vorschlägt. Doch ist die hebräische Form ebenfalls ein Name. Cf. sabäisch רזון und רזן. Auch die Chronologie begünstigt die Unterscheidung. Cf. zu 15, 18. Über Ṣoba cf. zu 5, 1. Hadadʿezer („Hadad ist eine Hilfe") heißt 2 Sam 8, 3 ben Reḥob. Er war aus dem aramäischen Stamm Reḥob, dessen Name im Ort Er raḥûb westlich von Derʿât, nordwestlich von Er remṯe im Ostjordanland erhalten ist. Auch das ammonitische Königshaus der späteren Zeit um 854 war diesem Stamm entnommen (Baʾsa mar Ruḥubi bei Salmanassar II Mon. 2, 95; KB 1, 172). Die Reḥob saßen vielleicht früher weiter im N in Coelesyrien und wanderten später nach dem ʿAdschlûn im S. Hadadʿezer besaß Coelesyrien wohl bis zum See von Ḥomṣ gegen Ḥamât hinauf. Beim Zu-

sammentreffen mit David im Ostjordanland (2 Sam 10, 16) bietet er die Aramäer מעבר הנהר „vom Gelände des Flusses", d. i. des Eufrat auf, wo bis ins 9. Jahrhundert die aramäischen Staaten Laḳi, Suḥi und Ḥindanu bestanden. Als später David im N gegen ihn Krieg führte (2 Sam 8, 3), war er eben daran, seine Hand an den „Strom" zu legen. Er war also mit den eufratensischen Staaten verbündet. Dazu war eine direkte Kommunikation notwendig. Diese konnte nicht über Ḥamât nach NO bewerkstelligt werden. Denn mit To'i, dem dortigen König, stand Hadad'ezer auf Kriegsfuß (ib. 8, 10). Der militärische und der Handelsweg ging demnach von Damaskus und Coelesyrien wenigstens zeitweilig damals direkt nach NO über das spätere Palmyra. Fraglich ist die Identität Hadad'ezers mit dem anonymen šar Arumu bei Salmanassar II (Mon. 2, 38; KB 1, 164), der unter König Aššur-irbi von Assyrien (ca. 1000) die Städte Pitru (am linken Ufer des Sadschûr) und Mutkinu (am Eufrat) wegnahm. Beide liegen zu weit im N in der Machtsphäre der nördlicheren Staaten, und der Weg dorthin führte von Ṣoba aus über Ḥamât. Die Niederlage Hadad'ezers durch David 2 Sam 8, 3ff. fällt frühestens etwa ins 21. Jahr, also ca. 973 + 19 = 992. Ob damit Ṣoba schon israelitisch wurde, ist fraglich. Vielleicht hat Hadad'ezer noch einige Zeit Widerstand geleistet. Aus v. 24 können wir die dort unverständlichen Worte בהרג דוד אתם ans Ende von v. 23 setzen und את־ארם lesen. Dann würde es sich in v. 23 um den früheren Sieg Davids über die Aramäer im Ostjordanlande handeln (2 Sam 10, 15ff., ca. 994). Cf. zu בהרג 2 Sam 10, 18 ויהרג. Damals hat Rezon seinen Herrn verlassen und trieb sich als Freibeuter herum. Jedenfalls hat David später das Reich Ṣoba kassiert. So erklärt sich a) weshalb von da ab Ṣoba nicht mehr genannt wird, b) wie sich der Ausdruck לבא חמת bilden konnte (cf. 8, 65), c) wie Salomon 9, 19 am Libanon Bauten ausführt, d) wie seine Macht nach der Volksüberlieferung über Palmyra bis an den Eufrat reichte. Cf. oben. e) 2 Chr 8, 3 ist der Krieg Salomons mit Ṣoba nur eine neuerliche Pazifizierung jener Gegend.

24. 25aα ויקבץ G *καὶ συνηθροίσθησαν*, ebenso S. Es stimmt zur sonstigen pluralischen Konstruktion des Verses, doch ist der Sing. beizubehalten. אתם בהרג דו״ ist am besten nach v. 23 zu versetzen. Es konnte auch aus בהיות usw. in v. 15 als Dublette entstehen und würde beweisen, daß v. 23—25aα tatsächlich wie in G ursprünglich bei v. 14 stand. BL lassen die Worte hier

aus. "וילכו דמ G καὶ προκατελάβετο τὴν Δ. = "וילכד אתיד. Doch kann Hebr. beibehalten werden, nur ist mit G der Sing. zu lesen, wie auch L im Folgenden bietet. Vielleicht dürfen wir die Sachlage folgendermaßen auffassen: Nach der letzten Niederlage Hadad'ezers 2 Sam 8, 3—5, wobei Rezon auf Davids Seite gegen seinen früheren Herrn stand, schickte David letzteren nach Damaskus, um die Stadt für den Anschluß an Hadad'ezer (v. 5) zu züchtigen. So wurde Rezon mit Davids Hilfe dort König. Dabei erhoben einige israelitische Residenten nach Art der assyrischen Ḳepu in den verschiedenen Bezirken der Damascena für David den Vasallentribut. Das waren die Vögte 2 Sam 8, 6. Nach Davids Tode versuchte Rezon das israelitische Joch abzuschütteln und Ṣoba an sich zu bringen. Er hetzte die dortigen aramäischen Elemente gegen Salomon auf. Dies war der Anlaß zu Salomons Expedition gegen Ṣoba (2 Chr 8, 3). Es war eigentlich ein Krieg gegen Rezon. Salomon behauptete zwar Coelesyrien, aber die Oberhoheit über Damaskus ging verloren. "כל ימי שלׄ gilt auch für Rezons Nachfolger. Denn in Anbetracht seines frühen Auftretens vor 990 wird er auch früher als Salomon gestorben sein. — Die ältesten Erwähnungen von Damaskus finden sich bei Thutmose III (n. 13), ferner in den Amarnabriefen (Timašgi und Dimašḳa) und bei Ramses III (Tiramaski, eigentlich Saramaski). Ob letztere Form mit r, die sich dann durchweg im Aramäischen (auch 1 Chr 18, 5 und 2 Chr 28, 5) findet, wirklich erst aramäisch ist oder schon vor den Aramäern gebräuchlich war, läßt sich nicht entscheiden. Es kann eine kanaanäische Volksetymologisierung des dunklen (vielleicht hettitischen?) Namens darstellen, indem man etwa an דור „Kreis" oder „Wohnung" und — wegen der herrlichen Lage in der wasserreichen Ḳûṭa — an מַשְׁקֶה „bewässertes Land" dachte. Cf. Talmud Durmasḳin und II 16, 10 דומֶשֶׂק. Die älteste semitische Schreibung findet sich in der Panammuinschrift Z. 18 דמשק. Die Verdoppelung des m fehlt im Ägyptischen und Assyrischen und beruht wahrscheinlich auf einer Spekulation der Masoreten, die meinten, in m stecke ein assimiliertes r. Die glückliche Lage als weit in die syrische Wüste vorgeschobener Kulturposten mitten in einer selbst für abendländische Begriffe außerordentlich üppigen Oase muß der Stadt von Anfang an hohe Bedeutung verliehen haben. Sie war gewiß schon vor Rezon Zentrum eines Staatswesens, wenn auch in zeitweiliger Abhängigkeit von Ṣoba.

Jerobeams Aufstand. **26** Die Geschichte Jerobeams findet sich mit abweichenden Details noch in G 12, 24a ff. In ירבעם ist עם wahrscheinlich Gottesname (wenngleich später wohl nicht mehr verstanden), ירב kann von רוב (Nebenform zu ריב cf. syr.) oder von רבב abgeleitet werden. Demnach „ʿAmm streitet" oder „ʿAmm ist groß". Die Aussprache war Jarobʿâm (G immer *Ἱεροβοαμ*). Daneben hat sich später wahrscheinlich (nach der masoretischen Ḳameṣ ḥaṭuf-Regel statt Šwâ) auch Jŏrŏbʿâm aus Jĕrobʿâm entwickelt, wie S Sh nahelegen. Cf. ירבעל Jarob Baʿal. נבט kann Personenname sein. Cf. sabäisch נבטאל und אלמנבט (Gott leuchtet auf). Doch ist hier auch die Bezeichnung eines Clans in Efraim möglich. Cf. נבטו Nabatäer. Vielleicht ist letzteres sogar wahrscheinlicher. Denn da die Mutter als Witwe bezeichnet ist, liegt es nicht in der Absicht des Erzählers, den Vater zu nennen. Hebr. צרדה ist gegen BL *Σαρειρα* (*Σαριρα*) beizubehalten. Das lehrt 14, 17 die Variante תרצתה, die durch Umstellung aus צרתנה entstanden ist. Letzteres ist die falsche Variante zu Ṣereda (cf. 4, 12). Ḳarn ṣarṭabe paßt hier gut. Der 378 m über dem dort schon unter der Meeresfläche liegenden Jordantal sich erhebende Hügel gehört unbedingt noch zum Gebirge Efraim, wie G v. 43 und 12, 24b die Lage bestimmt wird. Ähnlich wird Ṣemaraim nach 2 Chr 13, 4 ins Gebirge Efraim versetzt und ist nach Jos 18, 22 im äußersten Osten nahe dem Jordantal zu suchen. Der Ort liegt nicht weit von Sichem und Silo und ist zu einer Festung (G 12, 24b) wie geschaffen. Conders Identifikation mit Surda nordwestlich von Betin hat das s gegen sich. Die Mutter hieß natürlich weder צרועה („die Aussätzige") noch *Σαρεισα* (12, 24b). Ersteres ist absichtliche Verballhornung, beides Dublette zu צרדה. Am ehesten versteckt sich dahinter צְרוּיָה. Doch fehlte wahrscheinlich der Muttername ganz. BL haben nur: *υἱὸς γυναικὸς χήρας*. Die Mutter war Witwe, der Vater war früh verstorben (2 Sam 14, 5. 6). In 12, 24b ist sie eine Hure, dies absichtliche Verschlechterung aus „Witwe". Von judäischer Seite suchte man dem Begründer des Nordreiches eins anzuhängen. Wir brauchen nicht einmal zu Wi's Erklärung (Gesch. Israels II 271) zu greifen, wonach זוֹנָה das Weib hieß, welches einem Manne außerhalb des Stammes angetraut war. Cf. Strabo 713. Jerobeam stammte von niederem Geschlechte. Cf. 14, 7. Er war apil la manman „Sohn eines Niemand". Statt במלך bietet G 12, 24b במלוכה *καὶ ἦν ἐπαιρόμενος ἐπὶ τὴν βασιλείαν*. Cf. 2 Sam 8, 3.

27. 28 Vor סגר S A L V add Waw. doch ist die asyndetische Verbindung ursprünglicher. Über Millo cf. 9, 15. 24. Zu עשה מלאכה cf. II 12, 12, wo der Ausdruck für die Bauunternehmer steht, welche die Restaurierung des Tempels leiteten. Zu הנער cf. 3, 7. Jerobeam mochte über 30 Jahre alt sein. Sonst hätte ihn Salomon nicht auf den hohen Vertrauensposten berufen. סבל ist nicht die Sklavenfron, sondern die mildere Form der Zwangsarbeit, wie sie auch freien Männern auferlegt wurde (cf. 5, 27; 9, 21). Efraim und Manasse waren die bedeutendsten und reichsten Stämme des Nordens. Der Palastbau war im 17. Jahr Salomons fertig (cf. zu 9, 11). Daran schloß sich die Aufführung des Millo (9, 15. 24). Jerobeam mochte auch die Fronarbeiten der Josefstämme außerhalb Jerusalems leiten, wie כל vor סבל andeutet, also etwa die Festungsbauten im N des Reiches. So hatte er Gelegenheit, die wachsende Unzufriedenheit des Volkes zu beobachten und auszunutzen. Er war nicht einer von den 12 Vögten (4, 7 ff.). Diesen oblag die Administration, nicht die Fron. V. 28 bildet nur die Einleitung zu einer längeren Erzählung, welche das Gebaren Jerobeams in der zweiten Hälfte der Regierung Salomons schilderte und hier durch die folgende Prophetengeschichte ersetzt wurde. **29** Hinter בדרך G add *καὶ ἀπέστησεν αὐτὸν ἐκ τῆς ὁδοῦ*, ויסירהו מן־הדרך, was durch Homoeoteleuton ausfallen konnte. Der Jahveprophet, der Jerobeam zum Abfall auffordert, ist aus Efraim, ja sogar aus Silo, dem Orte des früheren Heiligtums, nicht fern von Ṣereda. Dies war nicht ihre erste Begegnung und Besprechung. Diese Unterredung ward gepflogen, als die Nordstämme schon so weit präpariert waren, daß man mit der Idee der Reichstrennung offen hervortreten konnte. Neu ist für Jerobeam die nun geschöpfte Erkenntnis, daß auch die prophetische Partei des Nordreiches seinem Plan günstig gegenüberstehe. Es fragt sich nur, ob die Jahvepropheten des Nordreiches neben der politischen auch eine kultische und religiöse Trennung vom Süden beabsichtigten. Dies ist nicht wahrscheinlich. Selbst die größten unter den Propheten des Nordreiches machten sich auch im Süden zu schaffen (2 Chr 21, 12). Die Einheit der Kultusstätte war damals noch nicht durchgeführt, sonst hätten die jahvistischen Eiferer unter Salomon und Rehabeam (Ahia, Šemaʿja) unmöglich die politische Trennung befürwortet. Sie sahen zwar, daß letztere nun einmal nicht mehr aufgehalten werden konnte, hofften aber, die Einheit der jahvistischen Doktrinen und eine von heidnischen Zusätzen

freie Einheitlichkeit des Kultus dabei retten zu können. בעת ההיא ist eine allgemeine Phrase wie אז. **30—32** Statt שנים v. 30 Mss לשנים. Statt האחד v. 32 G Lat *καὶ δύο σκῆπτρα*. Der Mantel wird in 12 Stücke zerrissen, Jerobeam soll 10 bekommen (v. 31), und andererseits soll nach der unzweifelhaften Lesart von v. 32 und v. 13. 36, sowie 12, 20 und II 17, 18 nur ein Stamm bei Juda bleiben. G hat nur v. 13 und II 17, 18 einen, sonst zwei Stämme. Woher die Einmütigkeit des Hebr? Wohl nur daher, daß der altüberlieferte Text wirklich 1 statt 2 bot. G setzte an den betreffenden Stellen harmonisierend 2 ein. Die Ziffer 10 in v. 31 (bis) ist wahrscheinlich spätere Korrektur auf Grund der Tatsache, daß wirklich 10 Stämme und nicht 11 das Nordreich bildeten. Vielleicht ist עַשְׂתֵי vom ursprünglichen עשתי עשר durch Homoearcton ausgefallen. V. 32a greift dem v. 36 vor, v. 32b erinnert an 8, 44ff. Der ganze Vers dürfte von Rj stammen. — Man könnte die Variierung zwischen 10 + 2 und 11 + 1 auch in der Weise erklären: Das Ältere war die Teilung in 10 + 2, die auch den Tatsachen entspricht. Die emphatische Betonung nur eines Stammes und somit die Formel 11 + 1 wäre erst von Rj nach dem Exil eingeführt worden, wo es nur ein Juda gab. Ihm wären alle betreffenden Stellen zuzuweisen: v. 13. 32. 36; 12, 20; II 17, 18. Durch ihren Einschub entstand die Kollision, welche in v. 30. 31 einerseits und v. 32 andererseits zwischen der älteren Formel 10 + 2 und der neuen 11 + 1 des Rj hervortritt und von keinem Textrezensenten ausgeglichen wurde. Allein es ist sehr unwahrscheinlich, daß Rj ganz im Gegensatz zur Überlieferung der Königsbücher, die das Gebiet Benjamins als Teil des Südreiches kennt, eine solche Formel erfunden hätte. Sie ist demnach älter als Rj, wie auch v. 36 und 12, 20 nicht auf Rj, sondern auf R oder eine alte Quelle zurückgehen. Nur die neuerliche Betonung der Formel 11 + 1 (in II 17, 18 und hier, sowie v. 13) ist Werk des Rj. Die 10 Stücke und Stämme in v. 30. 31 sind spätere Änderung aus 11, die viel wahrscheinlicher ist, als andererseits die Herabminderung von 2 auf 1. Cf. zu v. 13. **33** Wie אבין am Schluß fordert, sind die Verba (auf Salomon bezüglich) in den Sing. zu setzen wie in den Übersetzungen. **34** כל¹ ist zu streichen, da ihm hier keine Antithese entspricht. Statt ונשא אש hat G *ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτῷ*, was vielleicht auf וְנָשָׂא אֶשָּׂא לוֹ „ich will ihm noch vergeben“ zurückgeht. **35** Der Schluß von את an ist zu streichen, wie das Suffix in נתתיה beweist.

G S lassen letzteres aus, um die „10 Stämme“ zu halten. **36** נר Leuchte gibt G mit *θέοις* (נן?), dagegen 15, 4 mit *κατάλειμμα* und II 8, 19 mit *λύχνον*. Deutet dies etwa auf verschiedene Übersetzer? Die Nachkommenschaft wird mit einem Licht in der Nacht verglichen. Es muß während der ganzen Nacht brennen. Wenn es erlischt, ist das Haus oder Zelt im Dunkeln und so gleichsam verschwunden, unbekannt. So ist auch eine Familie ohne Kinder der Vergessenheit geweiht. Die Sitte, auch bei Tage das Licht brennend zu erhalten, besteht im heutigen Orient nicht. Wohl darf in keinem Haus die Lampe fehlen, doch sie dient nur zum Leuchten in der Nacht, da der Fellah nicht gern im Dunkeln schläft. Es ist sehr fraglich, ob die Sitte der fortwährenden Lichterhaltung bei den alten Israeliten bestanden hat. Jer 25, 10 ist von einem Nachtgelage die Rede, und aus Stellen wie Prv 13, 9; 20, 20 folgt eher das Gegenteil. Auch Job 18, 6 beweist nichts. Interessant ist die Logik des Verses: Der Davidfamilie muß die Herrschaft über Jerusalem und einen Stamm erhalten bleiben, damit sie nicht zugrunde gehe. Dies erklärt sich aus der Sitte orientalischer Usurpatoren, die frühere Königsfamilie auszurotten. Dieses Schicksal der Dynastien des Nordens soll die Davididen nicht treffen. Der Schluß von העיר an stammt wie v. 13 und 32 von Rj, der Rest des Verses gliedert sich dem Kontext gut an. ואתך in v. 37 bildet dazu den Gegensatz. **38** ונתתי usw. B om *; es kann aber ursprünglich sein. Denn wie v. 37 die Erhebung Jerobeams zum König doppelt ausgedrückt ist, so auch hier. Vielleicht liegt auch eine Pointe darin: Du bekommst Israel und darfst deine Hand nicht nach Juda ausstrecken. Beide Reiche sollen nebeneinander bestehen und beide Dynastien gleiche Dauer haben. So dachten sich die Jahvepropheten die Reichstrennung. Da der Norden und Süden sich unter einem gemeinsamen König nicht vertragen konnten, sollten sie wenigstens als getrennte Staaten Frieden miteinander halten und so dem gemeinsamen kulturellen und religiösen Fortschritte dienen. **39** B om *. Der Vers ist Zusatz eines Glossators, wie schon die inkonzinne aramäische Anknüpfung mit ואענה (die Masora punktiert das Alef nicht) gegenüber ובניתי und ונתתי in v. 38 lehrt. למען זאת hat am Vorhergehenden keinen Halt. Man erwartet von einem Vergehen zu hören, um dessenwillen die Davididen gezüchtigt werden sollen. Der Vers ist wahrscheinlich Randbemerkung zu v. 33. Beachte auch זרע gegenüber בית in v. 38. Der Glossator hat die nachexilischen Davididen vor Augen,

die zwar das Königtum, nicht aber ihre Existenz verloren haben. Insofern wurden sie nicht „alle Zeit“ gezüchtigt. **40** Wie eigentlich Jerobeam nach dem Königtum strebte und unter Salomon sich erhob, berichtet R nicht. Hier bringt er den Schluß der Erzählung nach, die er v. 28 gleich zu Beginn abgebrochen hatte. G 12, 24b berichtet, daß Jerobeam Ṣereda befestigte und sich 300 Wagen hielt: *„καὶ ᾠκοδόμησεν Ἰ. τῷ Σολομῶντι* (so besser L — B hat *Σαλωμών* als Subjekt) *τὴν Σαρειρα τὴν ἐν ὄρει Ἐφραιμ καὶ ἦν αὐτῷ ἅρματα τριακόσια ἵππων.“* Er gerierte sich demnach als König (cf. 1, 5) und hatte in Ṣereda eine Art befestigtes Lager. Vielleicht kam es zu offenem Aufstand. Cf. besonders 2 Chr 13, 6. Salomon wußte ihn niederzuringen, und Jerobeam floh nach Ägypten. Allerdings mußte letzterer nach v. 34 wissen, daß die Reichstrennung erst nach Salomons Tod erfolgen dürfe. Aber entweder kehrte er sich nicht daran oder v. 34 ist proleptische Füllung des R. — Statt שִׁישַׁק bietet 14, 25 Ktib שׁוּשַׁק; d. i. ägyptisch Š'-š'-n-ḳ und mit Assimilation Š'-š'-ḳ, der libysche Name des Gründers der 22. Dynastie. In Assurbanipal Rass.-Cyl. 1, 100; KB 2, 162 ist Su-si-inḳu Name des Nomarchen von Busiris um 667. Dies ist die zuverlässigste Angabe der Vokalisierung. Demnach wäre שׁוּשַׁק richtiger. Das a in der zweiten Silbe entlehnten die Masoreten dem griechischen *Συνσακειμ.* Jos. A. 7, 5, 3 und 8, 10, 2 hat *Σίσωκος* (statt des Nieseschen *Ἰσωκος*), Manetho *Σεσωγχις,* ein Ostrakon aus Theben *Σεσογχοι.* Die beiden letzten aus Ägypten stammenden Formen begünstigen wieder die Lesung שִׁישַׁק. Šošenḳ war ein Libyer. Sein Großvater stand beim Pharao in hohen Ehren, sein Vater Namret (Namlot) war Anführer der libyschen Söldnertruppen. Er selbst erbte diese Würde und wurde später König. Seine Residenz war Bubastis (Pibeset), jetzt Tell baṣṭa südlich vom jetzigen Zaḳaziḳ. Manetho gibt ihm 21 Jahre. Seine Regierung läßt sich auf Grund von I 14, 25 annähernd bestimmen. Der Feldzug gegen Rehabeam in dessen fünftem Jahre fällt 928. Andererseits baute Šošenk nach der Inschrift von Silsele in seinem 21. Jahre das Bubastistor am großen Tempel zu Karnak und brachte bei dieser Gelegenheit das über den Palästinazug handelnde Städteverzeichnis an der Südwand des hypostylen Saales an. Cf. Br. 4, 706. 709. Die Expedition fällt also vor das 21. Jahr Šošenḳs. Demnach ist sein 21. Jahr später als 928 anzusetzen, frühestens 927, und er gelangte frühestens 948 zur Herrschaft. Das Antrittsdatum nahe an 948 bleibt das Wahr-

scheinlichste. Denn das Ruhmesdenkmal in Karnak wurde sicherlich bald nach dem Palästinazug, nicht viele Jahre später errichtet.

Salomons Tod. **41** "וחכמ B A (L) *καὶ πᾶσαν τὴν φρόνησιν αὐτοῦ*, praem כל. Über das zitierte Buch cf. unten. **42** "על-כל-ישר B om, aber auf dem כל ist im Gegensatz zu Kap. 12 ff. ein besonderer Nachdruck. Die 40 Regierungsjahre sind richtig. Denn Salomon war bei der Thronbesteigung ca. 20 Jahre alt (cf. 1, 5). Rehabeam, jedenfalls sein Erstgeborener, zählt beim Tode des Vaters 41 Jahre (cf. 14, 21). Beides stimmt zu einem Gesamtalter Salomons von ca. 60 Jahren. Die tyrische Königsliste nach der Fassung des Jos. C. Ap. 1, 18 bestätigt dieses Resultat. Als festen Punkt gewinnen wir den Regierungsantritt Etbaʿals (cf. 16, 31) und gelangen mit der einzigen Korrektur (nach Theophilus und Eusebius) 17 Jahre Baalazars I statt der von Josephus überlieferten 7 zurück nach 980 als dem Antrittsjahre Hirams. Nun kam Salomon im 7. (A. 8, 3, 1) resp. im 8. Jahre (C. Ap. 1, 18) Hirams, d. i. 973 zur Regierung. Andererseits ergibt sich von 842 zurück nach den judäischen und israelitischen Königszahlen 933—932 als Datum der Reichsspaltung. Für Salomon bleiben demnach 40 Jahre übrig. **43** רחבעם „das Volk ist weit, zahlreich", aber ursprünglich wie v. 26 „ʿAmm ist weit". Das Begräbnis innerhalb der Stadt beweist, daß in der Königszeit die Vorschrift Nu 19, 16 (Priesterkodex) keine Geltung hatte oder wenigstens nicht so strenge genommen wurde wie später, da Gräber innerhalb menschlicher Wohnungen verpönt waren. Cf. auch zu 2, 10.

Literarkritisches zu Kap. XI. Die Reflexion über Salomons Abfall v. 1—13 stammt wegen des deuteronomischen Charakters größtenteils von R. 1a + 3a gehören zusammen und entstammen einer über Salomon objektiv berichtenden Quelle. V. 2 ist ganz deuteronomistisch, also von R. V. 1b ist demgegenüber überflüssig und wahrscheinlich von Rj aus v. 7 abstrahiert. V. 3b ist eine Glosse, die den Inhalt von v. 4 vorwegnimmt. V. 4. 5. 6 stammen von R. V. 7 spricht eine alte Quelle oder die von R verarbeitete mündliche Überlieferung. V. 8a paßt dahinter nicht recht und ist deshalb Zusatz, wohl von Rj. V. 8b ist syntaktisch unmöglich und eine nach v. 3b gehörige hierher versprengte Randbemerkung. V. 9 ist schon wegen der Berufung auf die doppelte Theophanie ein Werk des R. V. 10 ist dazu eine schleppende Verdeutlichung, wegen der aramäischen Anknüpfung am besten

Rj zuzuweisen. V. 11 ist von R. Die Idee des Zerreißens findet sich ebenso in dem R gehörigen II 17, 21. V. 12 ist davon die naturgemäße Fortsetzung, also von R. Dagegen folgt v. 13 als zweite Beschränkung zum Troste Salomons nach und stammt von Rj, der auch II 17, 18 den einen Stamm emphatisch betont. — Das Stück ist demnach folgendermaßen zu zerlegen: Quelle: 1a + 3a, Quelle oder mündliche Tradition: v. 7. R: v. 2. 4. 5. 6. 9. 11. 12; Rj: v. 1b. 8a. 10. 13. Glossen aus späterer Zeit: 1aβ (Tochter Pharaos), 3b. 8b.

Die Hadadgeschichte v. 14—22. 25aβ.b ist durchaus einheitlich (cf. zu v. 25aβ.b), wenn sich auch hinter v. 17 und 22 Lücken finden. Sie enthält viele an Ägypten erinnernde charakteristische Züge (cf. Komm.) und macht den Eindruck hohen Alters und guter Glaubwürdigkeit. Die Nüchternheit und Objektivität stimmen zu der bei Salomon öfter wiederkehrenden alten Quelle, der das Stück wohl angehört.

Der Aufstand Rezons 23. 24. 25aα wird besonders knapp und quellenhaft erzählt und mag demselben über Salomon in trockenem Tone handelnden alten Schriftstück entnommen sein. G stellt das Ganze gleich hinter v. 14a. In v. 24 ist ein kleiner Einsatz aus v. 23 versprengt.

V. 26—28 sind der Anfang zu einer Erzählung über Jerobeams Aufstand. V. 26 gibt das Nationale, wohl von R als Einleitung stilisiert, ebenso v. 27a. V. 27b. 28 mögen der Wortlaut der alten Schrift sein. Die eigentliche Empörungsgeschichte wurde hinter v. 28 von R abgebrochen. Erst v. 40 gehört wieder derselben Quelle an, die in Kap. 12, 1ff. weiter redet.

Die Prophetengeschichte v. 29—39 verfolgt den Zweck, die Reichsspaltung übernatürlich zu pragmatisieren. Im übrigen ist das Eingreifen der Propheten historisch glaubwürdig. Alle politischen Bewegungen im Orient nehmen religiösen Charakter an. In v. 29—31 ist der alte Wortlaut ziemlich rein erhalten. V. 32 ist von Rj hinzugefügt. Denn v. 32a kehrt in viel nachdrücklicherer Form unten v. 34. 36 wieder, wo R eingreift. Auf seine Rechnung oder auf Rechnung der Quelle wird man eine so unangenehme Vorwegnahme nicht schreiben dürfen. Dazu kommt, daß v. 32b mit dem von Rj stammenden v. 13 übereinstimmt. Auch erwartet man hinter v. 31 sofort den Grund der Reichsteilung (v. 33) zu erfahren. Rj kann es nicht genug betonen, daß ein Stamm bei David verblieb (II 17, 18). — V. 33—39 ist von

R so stark deuteronomisiert, daß man den Kern der alten Geschichte kaum herauserkennt. Nur v. 36 im Zusatz zu Jerusalem spricht Rj wie in v. 13. 32. Vielleicht war die alte Prophetengeschichte gerade da, wo die eigentliche Rebellion Jerobeams erzählt wurde, stark lädiert, und R füllte die Lücke durch die deuteronomistischen Phrasen v. 33ff. aus. — V. 41—43 ist die immer wiederkehrende Schlußformel des R. Die Zahl 40 ist aus den Quellen abstrahiert. Die Prophetengeschichte v. 29ff. stammt, da sie Ahia aus Silo einführt, aus dem Nordreich. Ihr ist auch 14, 1—18 entnommen, das schon durch den Inhalt auf den Norden als Ort der Entstehung weist.

R stellt in Kap. 11 die Schattenseiten der salomonischen Regierung zusammen, um auf Kap. 12 vorzubereiten. Durch die Begünstigung des Götzendienstes (v. 1—13) ist der Abfall der Nordstämme religiös pragmatisiert. Durch das Erstehen zweier feindlicher Reiche wurde die Herrschaft Salomons nach außen geschwächt und so der innere Zerfall angebahnt (v. 14—25). Die nähere Vorbereitung war der Anschlag Jerobeams, der hinter v. 26ff. folgen sollte. Doch unterdrückt R bei seiner ausgesprochen religiösen Tendenz die Details der Erzählung und greift deuteronomisierend lieber auf v. 1—13 durch v. 29ff. zurück.

Eigentümlicherweise scheint der Abschnitt v. 1—13 nicht nur zur Reichsspaltung, sondern auch zum Abfall von Edom und Damaskus (v. 14—25) einen religiös-pragmatischen Grund beizubringen: Weil Jahve voraussah, daß Salomon in seinem späteren Alter den Götzendienst begünstigen würde, hat er ihn schon zu Beginn seiner Regierung (cf. v. 21. 23—25) damit gestraft, daß er ihm Feinde erstehen ließ, hat also die Strafe vor dem zu strafenden Vergehen verhängt. An der vermeintlichen Möglichkeit dieser Auffassung sind nur die Worte schuld: שטן ויקם יהוה v. 14. 23. Diese Phrase gehört wahrscheinlich zur alten Quelle, die damit sagen will, daß Jahve irgendwie Urheber nicht nur des Glücks, sondern auch des Unglücks sei, ohne zwischen direkter Veranlassung und bloßer Zulassung unterscheiden zu wollen. Cf. 2 Sam 24, 1 und zu I 22, 20. Dies und nichts weiter drücken jene Worte aus. Daß die Erweckung der Widersacher zur Strafe für den späteren Abfall von Jahve veranlaßt wurde, liegt nicht darin. Auch mochte der Autor der beiden Stücke v. 14—25 unter dem Eindruck eines gewissen Mißbehagens gegen Salomon schreiben. Dann liegt in der Phrase auch Animosität gegen den zum Schluß götzenfreund-

lichen König ausgedrückt, aber auch nicht mehr als das. R nahm die Worte einfach herüber und hatte um so weniger Grund, sie zu mildern, als sein Tadel v. 1—13 unmittelbar vorherging. Will man aber jene Phrase R selbst zuweisen, so hat eben auch er die Erweckung der Widersacher auf Jahve zurückgeführt. Damit ist nicht gesagt, daß dies eine Strafe für Salomons Verhalten war. Letztere drückt R. in v. 11. 12 aus.

Komposition der Salomongeschichte. Als Quellen haben wir durch literarkritische Analyse folgende Dokumente herausgeschält: a) Die David-Salomongeschichte Kap. 1. 2 (und 3, 1 a), welche die Fortsetzung von 2 Sam 9—20 bildet. b) Eine alte religiöse Quelle in Kap. 3 von v. 4 an. Sie erzählt die Vision in Gibeon und den Urteilspruch. c) Eine ziemlich junge Salomongeschichte, aus der die Stücke 5, 9—14; 10, 1—10. 13 und wohl auch 10, 14. 15 stammen. Wegen der Erwähnung der Königin von Saba mag sie im 7. Jahrhundert entstanden sein. d) Den Bau- und Tempelweihbericht. Zu diesem gehört der Kern von 5, 15 ff., Kap. 6 (abgerechnet einige redaktionelle Zutaten), 7, 1—12. 47—50, in Kap. 8 ein gewisser Kern, der sich aus der durchgreifenden späteren Überarbeitung ausscheiden läßt, endlich die Quintessenz von 9, 1—9, dazu noch etwa v. 11 b und v. 25. Sodann 10, 16—21 a als Ergänzung zu den Profanbauten. e) Den Erzgußbericht 7, 13—40 nebst einem heterogenen Stück 7, 41—47. f) Eine objektiv berichtende historische Quelle. Dahin gehören die Beamtenlisten in Kap. 4, das Sachliche von 5, 1—8, sodann 9, 14, ferner (abgesehen von der Überarbeitung durch R) v. 15—24 und 26—28. Aus Kap. 10 v. 22. 26. 28. 29. Unter den Baubericht läßt sich das Stück 9, 15—24 wegen der tiefgehenden Unterschiede zwischen 9, 21. 22. 23 a und 5, 27. 30 a nicht subsumieren. Diese historische Quelle muß wegen der Erwähnung der Hettiterfürsten spätestens im 8. Jahrhundert schriftlich fixiert worden sein, sie ist aber wahrscheinlich bedeutend älter, da die Listen in Kap. 4 auf die zweite Hälfte von Salomons Regierungszeit weisen. In Kap. 11 gehört die Gruppe v. 14—25 zu ihr, sowie 1 a + 3 a und etwa v. 7. — Die Spur eines andern historischen Dokuments hat sich in der Parenthese 10, 11. 12 erhalten. — Zu all dem kommen die Einlagen von R und Rj (so insbesondere 11, 1—13). Von R stammen auch 10, 23—25. 27. — Die Jerobeamgeschichte 11, 26—28. 40 gehört einer unten zu Kap. 12

zu besprechenden Quelle an, ähnlich die prophetische Erzählung 11, 29ff. zu 14, 1ff.

Die Anordnung des Stoffes geschieht nach ideellen, nicht nach chronologischen Gesichtspunkten. Kap. 1 und 2 bilden nur die Überleitung zur eigentlichen Salomongeschichte, die erst Kap. 3 beginnt. Hier wird zunächst Salomon als Herrscher von Gottes Gnaden eingeführt. Es wird demonstriert, daß er, wie David und Saul, mit Jahves besonderer Zustimmung den Thron bestiegen hat. Daher die Vision in Gibeon. So ist auch der Grundgedanke für alles Folgende gewonnen: Salomon ist von Jahve durch Verleihung von Weisheit, Macht und Ruhm in höchstem Maße begünstigt. Dies verdeutlicht R durch seine Einlage 3, 12. 13. Sodann wird die innere Festigkeit und Organisation des Reiches geschildert. Dazu dienen die beiden Listen in Kap. 4, sowie 4, 20—5, 8, dann folgen die Vorbereitungen zum Tempelbau. Damit er als Ausfluß salomonischer Weisheit gelten könne, werden die Verse 5, 9—14 dem Stück 5, 15ff. vorausgeschickt. Den Hauptstock der ganzen Salomongeschichte bildet die Erzählung vom Bau und der Einweihung des Tempels Kap. 6. 7. 8. Die Profanbauten werden 7, 1—12 nur gestreift und unter dem Gesichtspunkt salomonischer Herrlichkeit, besonders auch als Vorbereitung auf 10, 16ff. dargestellt. Die neuerliche Theophanie 9, 1ff. ist die Besiegelung des ganzen Bauwerkes. Das Folgende von 9, 15 an (9, 10—13. 14. 25 sind nur gelegentliche Bemerkungen) dient dem einen Zwecke, Salomons Ruhm und Macht darzutun, so die übrigen Bauten, die Ofirexpedition, die Königin von Saba, die Goldverschwendung, die Tarsisfahrten, der Pferdehandel. Damit ist das Idealbild Salomons fertig. Die Geschichte des Tempelbaus bildet das Zentrum. Salomon ist ein Liebling Jahves, von ihm mit Weisheit, Ruhm und Reichtum gesegnet. Alles, was diesen günstigen Eindruck verderben könnte, ist aus dem Rahmen des Bildes mit einer gewissen Geschicklichkeit hinausgedrängt. Die Hinrichtungen zu Beginn werden als Ausführung davidischer Aufträge noch vor Kap. 3 abgemacht, obwohl sie chronologisch hinter Kap. 3 gehören. Ebenso darf die nicht ganz günstige Beziehung zu Edom und Damaskus sowie die Toleranz gegen fremde Kulte das Idealbild nicht stören. Dieses unangenehme Material wird für Kap. 11 verspart. So gewinnt R eine passende Überleitung zur Teilung des Reiches. Durch die Darstellung in Kap. 11 ist — nicht ganz ohne Zutun des R — der Anschein erweckt, als fiele das Ungünstige erst gegen Ende

Salomons. Daher auch die besondere Betonung seines Alters in v. 4. Der Redaktor zeigt überhaupt in glücklicher Weise sein Geschick bei der Idealisierung von Salomons Gestalt. Er opfert diesem Zwecke die chronologische Ordnung.

In 11, 41 zitiert R den sefer dibre Šelomo. Wir dürfen von vornherein annehmen, daß er das Buch nicht zitiert hätte, wenn es ihm dem Inhalte nach nicht näher bekannt gewesen wäre. Dann hat er es auch benutzt. Denn einem Schriftsteller, der von so bedeutender Zeitdistanz das Bild Salomons zeichnen wollte, mußte ein jedes über ihn handelnde Buch willkommen sein. Nun entsteht die Frage, wieviel R diesem Werke entnahm. Dabei ist vor allem Folgendes zu beachten: R zeigt gegenüber den zwei ähnlich betitelten, über die Könige von Juda und Israel handelnden Büchern einen sehr selbständigen Eklektizismus. So zitiert er zwar die entsprechende Schrift bei Jerobeam II, hat aber von diesem bedeutendsten Könige von Israel gar keine Details zu melden (II 14, 23—28), obwohl solche im betreffenden sefer gewiß vorhanden waren. Gleiche Selbständigkeit konnte R auch bei der Salomongeschichte betätigen. Während R sich im Folgenden (Kap. 12ff.) an die chronologische Ordnung hält, fehlt eine solche in der Salomongeschichte ganz. War die idealisierende Disposition bereits im sefer dibre Šelomo vorhanden? Das ist unwahrscheinlich. Die auf die Könige von Juda und Israel bezüglichen „sefer dibre hajjamim" betitelten Bücher waren zweifelsohne chronologische Auszüge, die den Stoff ohne jede Ausschmückung, Dialogisierung usw. in trockener behauptender Form boten (wie etwa die assyrisch-babylonischen Chroniken). Wir dürfen auch dem sefer dibre Šelomo einen ähnlichen Charakter zuschreiben, wenngleich im Titel „hajjamim" fehlt, wohl nur deshalb, weil es sich um eine relativ kurze Periode handelt gegenüber den 211 resp. 345 Jahren, die in den beiden andern Büchern geschildert werden. Dann muß das Werk gerade jenen Stoff enthalten haben, den R über Salomon nicht beibringt. Denn eben deshalb verweist er den wißbegierigen Leser wegen weiterer Details auf dasselbe. Dies ist aber gerade die politische Geschichte, die wir in Kap. 1—10 völlig vermissen und von der nur 11, 14ff. einige lückenhafte Notizen aufgenommen sind. Enthielt nun der sefer dibre Šelomo das eigentlich Historische über seine Herrschertätigkeit, so ist es von vornherein sicher, daß der Stoff nicht in einer idealisierenden, nach gesteigertem Schlußeffekt haschenden Form gegeben war, sondern entweder

chronologisch oder doch wenigstens ohne die deuteronomistische Tendenz, welche den Tempelbaubericht in die Mitte stellt und ihn vorn und rückwärts mit der Macht, Weisheit und dem Ruhm Salomons verbrämt. Die analogen Schriftstücke der Ägypter und Assyrobabylonier schildern die Kriegstaten und Regierungshandlungen eines Königs trotz mancher schwulstigen Phrasen immer entweder chronologisch oder (wie die Prunkinschriften) wenigstens ohne diese tendenziöse, künstliche Disposition, wie sie in Kap. 1—10 hervortritt. Der sefer dibre Šelomo war sicherlich ähnlich angelegt. Gerade die deuteronomistische Disposition mit dem Tempel im Mittelpunkt paßt andererseits trefflich zur sonstigen Arbeit des R. Er ist demnach der Urheber der jetzigen unchronologischen Ordnung. — R hat nun gewiß auch dem sefer dibre Šelomo manches entlehnt, wie er ja auch von Kap. 12 an die beiderseitigen Annalen benutzte. Wir dürfen jene Notizen, die sich durch trockene Objektivität und schlichte Nüchternheit auszeichnen, dem sefer zuweisen. Das sind nun ohne Zweifel jene Teile, die wir oben unter f einer alten historischen Quelle zugeschrieben haben, die beiden Listen in Kap. 4 samt den sich daran schließenden kurzen Angaben in Kap. 5, sodann manches aus Kap. 9. 10 und der Bericht über den Abfall von Edom und Damaskus in Kap. 11. Schon die Aufteilung dieser Notizen und deren Zerstreuung an disparate Orte zeigt, mit welcher Selbständigkeit R bei der Komposition von Kap. 1—11 gewaltet hat.

Man kann nicht sagen, daß die übrigen oben bezeichneten Quellen (a—e) von Kap. 1—11 (außer den eben besprochenen Bemerkungen) dem R schon als Ganzes vorlagen und daß diesem Ganzen die idealisierende unchronologische Tendenz bereits inhärierte. Denn wenn wir die Eingriffe des R und Rj sowie das dem sefer dibre Šelomo Entlehnte ausscheiden, so bleibt ein Torso übrig, der zwar starke Ansätze zur Glorifizierung Salomons zeigt, aber sonst als ein mangelhaftes fragmentarisches Erzeugnis sich darstellt, das als solches in der Literatur nicht existenzfähig war. Da ist es schon besser, die jetzige Kombinierung der alten Quellen dem R zuzuweisen und anzunehmen, daß ihm die oben herausgeschälten Schriften noch getrennt vorlagen. Eine durchgreifende Tätigkeit entspricht auch seinen zahlreichen zuweilen sehr tiefgehenden Eingriffen (cf. Kap. 8). Nimmt man aber an, jener angebliche Torso sei von R aus einem anderweitigen größeren Zusammenhang gerissen worden, so gewinnt man nichts, um den vorredaktionellen

Zusammenhang der Quellen zu retten. Kündete jenes größere Werk den Ruhm Salomons nach dem jetzigen Plan, so ist es unbegreiflich, warum R nicht seinen Wortlaut en bloc herübernahm, sondern Notizen, ja wichtige Angaben ausließ und manches durch schmuck- und tendenzlose Bemerkungen aus dem sefer ersetzte. War es aber indifferent gehalten, so mußte eben R seine idealisierende Tendenz dem Ganzen durch eine Neuordnung einhauchen, und da ist es wiederum besser, ihn vor die noch getrennten Quellen zu stellen.

Man wendet gegen letzteres vielfach ein: R hat auch die Samuelbücher redigiert. Dort verfährt er chronologisch; ebenso läßt er auch von Kap. 12 an die zeitliche Ordnung walten. Nun wäre es sonderbar, wenn er dieses Ordnungsprinzip gerade in Kap. 1—11 preisgegeben hätte. Er fand es also bereits vor, d. i. die jetzige Verarbeitung der Quellen ist vorredaktionell. Allein diese Preisgabe des chronologischen Schemas entsprach ganz den deuteronomistischen Zielen des R. Die Einheit der Kultusstätte ist das Grundgesetz, nach dem er alle Könige beurteilt. Daher mußte er in der Salomongeschichte die Errichtung des einzig legitimen Zentralheiligtums in den Mittelpunkt der Darstellung rücken, vorn und rückwärts gehörig einsäumen und Salomons Bluttaten sowie alles Mißgünstige aus dem Rahmen hinausschieben. Damit war aber die chronologische Ordnung aufgegeben.

Der sefer dibre Šelomo war ein ziemlich altes Werk. Enthielt er ja authentische Dokumente aus der zweiten Hälfte von Salomons Regierung (Kap. 4). Cf. auch manche alte, der späteren Zeit nicht mehr geläufige Ausdrücke wie ברברים 5, 3, תכיים 10, 22, die Erwähnung der Hettiterfürsten 10, 29 und das echt ägyptische Kolorit von 11, 14 ff. Daß R über die politischen Verhältnisse daraus nichts mitteilt, ist sehr bedauerlich, aber für ihn durchaus charakteristisch. Er will nicht eine politische Geschichte liefern, sondern der religiösen Bildung dienen. Von Kap. 3—10 legt er die Idee dar: Die Hingabe an Jahve wird belohnt, von Kap. 11 ff. an: Der Abfall von Jahve wird bestraft. Zum Beweis des ersteren waren die politischen Verhältnisse unter Salomon, besonders in späterer Zeit, wenig geeignet. Im Innern seufzte das Volk unter dem Drucke verschiedener Lasten, und der Zerfall zwischen N und S bereitete sich vor. Von außen begannen neuerstehende Reiche gegen Israel eine gefährliche politische und handelsökonomische Konkurrenz. Davon mußte R schweigen, und erst Kap. 11 durfte er einiges nachtragen.

Die griechischen Zutaten 2, 35aff. und 2, 46aff. (Swete).

Gruppe I hinter 2, 35.

Vers d. Zutat	Entsprechender hebr. Vers und Inhalt	Übersetzung in G (B)
a	5, 9 Weisheit Salomons	anders
b	5, 10 Vergleich mit der Weisheit fremder Völker	anders
c	3, 1b Heirat mit der Königstochter. Aus 6, 38 ist der Schluß: *ἓν ἕπτὰ ἔτεσιν ἐποίησεν καὶ συνετέλεσεν*	G hinter H 5, 14 anders
d	5, 29 Die Lastträger und Steinmetzen	ebenso
e	7, 43. 44a Verderbte Aufzählung eherner Geräte. Statt *μεχωνωθ* hier *ὑποστηρίγματα*. Zum Meer die Variante *καὶ τὴν κρήνην τῆς αὐλῆς*	anders, richtiger
e Schluß	11, 27b Millobau, verderbt	anders, richtiger
f	9, 24 Übersiedelung der Königstochter	fehlt
g	9, 25 Dreimaliges Opfer in Jerusalem	fehlt
h	9, 23 Die 3600 Oberaufseher (nach G zu 5, 30)	fehlt
i	9, 15b. 17b. 18a Bau von Hasor, Megiddo, Gezer, Bet Horon, Baalat	fehlt 18a, sonst anders
k	nach 9, 15a in abweichender Form Bau des Tempels und der Stadtmauer	anders
l	2, 8a *α*	anders
m	2, 8a *β*	
n	2, 8b	
o	2, 9	

Auftrag Davids aus der Simeigeschichte

Diese Gruppe I bildete mit der folgenden II ursprünglich ein Ganzes, eine kontinuierliche große Marginalbemerkung in G. Beide bieten eine andere Übersetzung der betreffenden Verse. Weil in der Mitte des Ganzen der Auftrag Davids betreffs Simei sich befand (l–o), brach jemand dahinter das Ganze in zwei Teile und setzte I vor G 2, 36, das auf diese Weise die Fortsetzung von o bildet. Den Teil II setzte er dann mechanisch an den Schluß der Simeigeschichte (G 2, 36—46).

Gruppe II hinter 2, 46.

a	Salomons Weisheit + 4, 20 Wohlleben	fehlt
b	5, 1 Herrschaft Salomons. Die Notiz „vom Strom usw. bis Ägypten" fehlt	1a anders in 10, 30, 1b fehlt
c	— Minenbau am Libanon. Fehlt im Hebr.	fehlt
d	9, 18b Bau von Tamar	*καὶ τὴν Ἰεθερμάθ*
e	5, 2. 3 Proviant Salomons	anders
f	5, 4a Herrschaft von Thapsakus bis Gaza	verkürzt
g	5, 4b Friedenszeit	ebenso
	5, 5 Friedliche Zustände mit dem Einschlag *ἐσθίοντες καὶ πίνοντες* aus 4, 20	fehlt
h	4, 2—6 Beamtenliste, eine schlechte Dublette zum Hebr. Cf. zu 4, 6	richtiger
i	5, 6 40000 Stuten und 12000 Pferde	anders in 10, 29
k	5, 1a Herrschaft Salomons (anders übersetzt als in b)	anders in 10, 30
l	Einleitungsnotiz von der Form 22, 52. Fehlt im Hebr.	fehlt

Dazu mögen noch die anderen Diskrepanzen in G vermerkt werden: 4, 20 fehlt dort. In Kap. 5 hat G nur v. 7. 8. 2. 3. 4 (fehlt 1. 5. 6). 9—14. 3, 1 b + 9, 16. 17 a + 5, 15—30. 32 b. — In Kap. 6 sind ferner 5, 31. 32 a hinter 6, 1 a eingeschoben. Sodann fehlt in G 9, 15—25. Davon findet sich 16. 17 a hinter Hebr 5, 14, ferner v. 15. 17 b. 18 b—22 zwischen Hebr 10, 22 und 23. Hinter 10, 26 ist 5, 1 a eingeschoben. Die Verse 4, 20; 5, 1 b. 5 sowie 9, 23. 24. 25 und 18 a fehlen in G überhaupt.

In der Gruppe H stellen a b e f g i die hebräische Reihenfolge von 4, 20; 5, 1—6 dar. Der Grundstock von H war eine von G abweichende griechische Übersetzung des dortigen hebräischen Textes. Später gerieten die Notizen c d h k zufällig mitten hinein. Dabei ist k eine sowohl vom gewöhnlichen G (10, 30) als von b abweichende Version, die früher vielleicht bei b am Rande stand. Die Variante zur Beamtenliste h mag ursprünglich bei G 4, 2—6 als Marginalbemerkung gestanden haben wie ähnlich d bei 9, 18 b, das verderbt ist. Die interessante Notiz c ist im Hebräischen und in G überhaupt nicht mehr vorfindlich, war aber sicherlich darin früher zu lesen. Wo sie stand, ist nicht zu ermitteln.

In der Gruppe I ist zunächst der Abschnitt e Schluß—k bemerkenswert. Er stellt in umgekehrter Ordnung k i h g f vom Hebr. 9, 15 a. 15 b. 17 b. 18 a. 23. 25. 24 dar. Es gab wahrscheinlich verschiedene Textrezensionen von Kap. 9. Die eine ist im jetzigen Hebräischen enthalten. Dort findet sich 9, 15—25 vollständig an der jetzigen Stelle. Eine andere Textgestalt bietet G. Dort sind in Kap. 9 alle diese Verse ausgelassen. Eine dritte Form spiegelt sich in k i h g f. Um die Lücke in G auszufüllen, übersetzte jemand k i h g f und schob die Verse in G zu 9, 14 an den Rand. Dazu geriet dann noch eine wertlose Übersetzungsvariante zu 11, 27 b und wurde hinten beigeschrieben. Dann wurde das Ganze durch einen Zufall (beim Abschreiben?) umgedreht. Endlich kamen noch andere griechische Übertragungen hinzu, so aus der Simeigeschichte l—o, ferner a b über die Weisheit Salomons, sodann drei verstreute Notizen c d e. Die jetzige Disposition a—o, resp. der einzelnen kleineren Gruppen und Varianten untereinander ist wahrscheinlich dem Zufall zu danken. — Die Notiz l in H ist von einem Glossator als Einleitung zu Kap. 3 absichtlich verfaßt. Dort ist jetzt das Griechische verletzt. Cf. zu 3, 2. 3.

Zweiter Teil.

Die getrennten Reiche.

Kap. XII. Die Reichsspaltung. Maßnahmen Jerobeams.

2 Sobald nun Jerobeam, Nebats Sohn, vernahm — er war nämlich noch in Ägypten, weil er vor dem König Salomon hatte fliehen müssen — [daß Salomon gestorben sei] kehrte *Jerobeam* aus *Ägypten zurück [und begab sich geradenwegs nach seiner Vaterstadt Sereda im Gebirge Efraim]. 1 Rehabeam aber ging nach Sichem, denn zu Sichem hatte sich ganz Israel eingefunden, um ihn zum König zu machen. 3 (Und man ließ ihn durch Abgesandte holen. Da kam Jerobeam samt der ganzen Gemeinde Israels), und sie redeten zu Rehabeam also: 4 Dein Vater hat uns ein hartes Joch auferlegt. So mögest nun du deines Vaters harte Knechtschaft und das schwere Joch, das er uns aufgebürdet, erleichtern, und wir wollen dir untertan sein. 5 Da gab er ihnen den Bescheid: Entfernt euch noch auf drei Tage und kommt dann wieder zu mir! Und das Volk entfernte sich. 6 Dann beriet sich König Rehabeam mit den alten Männern, welche in den Diensten seines Vaters Salomon bei dessen Lebzeiten gestanden hatten und fragte: Welchen Bescheid ratet ihr diesen Leuten zu geben? 7 Sie erwiderten ihm also: Wenn du dich vorläufig diesen Leuten dienstfertig zeigst, ihnen nachgibst und willfährst und ihnen günstige Versprechungen machst, so werden sie immerdar deine Knechte bleiben. 8 Doch er verschmähte den Rat, den ihm die alten Männer gaben, und zog die jungen Leute zu Rate, die an seiner Seite aufgewachsen waren [und nun] ( ) in seinen Diensten standen. 9 Er stellte an sie die Frage: Welche Antwort, ratet ihr, sollen wir diesen Leuten geben, die da zu mir gesprochen haben: Schaffe Erleichterung von dem Joch, welches uns dein Vater auferlegt hat. 10 Da gaben ihm die jungen Leute, welche an seiner Seite aufgewachsen waren, folgenden Bescheid: Also sollst du jenen Leuten antworten, die zu dir geredet haben: Dein Vater hat uns das Joch schwer gemacht, und du mache es uns leichter. Das sollst du ihnen*

sagen: Mein kleiner Finger ist dicker als meines Vaters Lenden. 11 Allerdings hat euch mein Vater ein schweres Joch aufgebürdet. Doch ich will euch das Joch noch schwerer machen. Wenn mein Vater euch mit Peitschen züchtigte, so will ich euch mit Skorpionen züchtigen. 12 Als nun (Jerobeam und) alles Volk am 3. Tage zu Rehabeam kam, entsprechend dem königlichen Bescheid, wonach sie sich am 3. Tage wieder bei ihm einfinden sollten, 13 da gab der König dem Volke eine harte Antwort, indem er den Rat, den ihm die alten Männer gegeben hatten, verschmähte. 14 Er redete zu ihnen [vielmehr] entsprechend dem Rat der jungen Leute folgendermaßen: Mein Vater hat euch zwar ein schweres Joch auferlegt, doch ich will euch das Joch noch erschweren. Wenn euch mein Vater mit Peitschen züchtigte, so will ich euch mit Skorpionen züchtigen. 15 So wollte denn der König dem Volke nicht willfahren; es war dies nämlich eine Fügung von Jahve, um sein Wort zu erfüllen, das Jahve durch Ahija aus Silo Jerobeam, dem Sohne Nebats, gegeben hatte. 16 Als aber ganz Israel wahrnahm, daß ihnen der König nicht willfahren wolle, da gaben die Leute dem König Folgendes zur Antwort: Was haben wir denn für Teil an David? Wir haben ja keinen Erbbesitz beim Sohne Jisais. Nach deiner Heimat, Israel! Jetzt kümmere dich um dein Haus, David! Und Israel zog wirklich nach Hause. 18 König Rehabeam schickte zwar [noch] den Fronmeister Adoram hin, doch ganz Israel warf ihn mit Steinen zu Tode. König Rehabeam hingegen konnte nur noch mit Mühe den Wagen besteigen, um nach Jerusalem zu fliehen. 19 Also fiel Israel vom Hause David ab bis auf den heutigen Tag. 17 Über diejenigen Israeliten aber, welche in den Städten Judas wohnten, über diese war Rehabeam König. 20 Als aber ganz Israel vernahm, daß Jerobeam zurück sei, da ließen sie ihn durch Abgesandte in die Versammlung holen und machten ihn zum König über ganz Israel. Dem Hause David schloß sich niemand an außer nur der einzige Stamm Juda. 21 Nachdem nun Rehabeam in Jerusalem angelangt war, bot er das ganze Haus Juda (und den Stamm Benjamin), 180 000 auserlesene Krieger, zum Kampfe wider das Haus Israel auf, in der Absicht, das Königtum für Rehabeam, Salomons Sohn, wieder zurückzugewinnen. 22 Doch da erging das Wort Gottes an den Gottesmann Semaja folgenden Inhalts: 23 Sprich zu Rehabeam, dem Sohne Salomons, dem Könige von Juda, zum ganzen Hause Juda (und Benjamin) sowie zum übrigen Volke also: 24 Folgendermaßen spricht Jahve: Ihr sollt nicht zu Felde ziehen und mit

eueren Brüdern, den Israeliten, keinen Krieg führen. Kehret jeder nach Hause zurück, denn von mir ist es so gefügt worden. Als sie das Wort Jahves vernahmen, machten sie sich dem Worte Jahves entsprechend auf den Heimweg.

25 Jerobeam aber befestigte Sichem im Gebirge Efraim und schlug dort seinen Sitz auf. Dann zog er von dort aus und befestigte Penuel. 26 Da dachte Jerobeam bei sich: Nun könnte die königliche Macht wieder an das Haus David zurückfallen. 27 Wenn [nämlich] diese Leute hinaufpilgern, um im Tempel Jahves zu Jerusalem Opfer darzubringen, so könnten sich die Sympathien dieser Leute Rehabeam, dem Könige von Juda, als ihrem Herrn, wieder zuwenden, und sie könnten mich umbringen (und sich wieder auf die Seite Rehabeams, des Königs von Juda, schlagen). 28 Nachdem dann der König hin und her beratschlagt hatte, ließ er zwei goldene Kälber anfertigen und sagte zum Volke: *Ihr seid nun schon genug nach Jerusalem gepilgert. Schau da Israel deine Götter, die dich aus dem Ägypterland geführt haben. 29 Das eine stellte er in Betel auf und das andere tat er nach Dan. 30 Und dieser Umstand ist Anlaß zur Sünde geworden. — Die Leute aber gingen vor dem einen her bis nach Dan. 31 Dann schuf er ( ) Höhenheiligtümer und bestellte Priester aus der Masse des Volkes, die nicht zu den Leviten gehörten. 32 Auch führte Jerobeam ein Fest im 8. Monat, am 15. des Monats ein, entsprechend dem Fest, welches in Juda [üblich war]. ( ) Also tat er, ( ) um den Kälbern, die er gefertigt hatte, zu opfern und er ließ dabei jedesmal zu Betel die Höhenpriester antreten ( ).*

Die Reichsspaltung. 2 Der Vers findet sich in BL in einer Parenthese zu 11, 43. Dadurch wird nahegelegt, daß seine eigentliche Stelle vor v. 1 ist. L: *ἐγένετο δὲ* (B *καὶ ἐγενήθη*), *ὡς ἤκουσεν Ἱεροβοὰμ υἱὸς Ναβάτ, ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ* (B *καὶ αὐτοῦ ἔτι ὄντος ἐν A.*), *ὡς ὅτε* (B om) *ἔφυγεν ἐκ προσώπου Σολομῶντος καὶ ἐκάθισεν* (B *ἐκάθητο*) *ἐν A.* — Darauf folgt, was im Hebräischen fehlt: *ὅτι τέθνηκε Σολομών* (B om das Ganze) *καὶ* (B om) *κατενθύνει καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πόλιν αὐτοῦ εἰς τὴν* (B add *γῆν*) *Σαρειρα τὴν ἐν ὄρει Ἐφραιμ.* Dahinter wird v. 43a*α* rekapituliert und dann folgt v. 43b. Es ist demnach hinter שלמה המלך (ST Mss stellen diese Worte um) zu ergänzen: כִּי מֵת שְׁלֹמֹה. Es ist durch Homoeoteleuton ausgefallen. Ferner ist "ממצר "יר וַיָּשָׁב zu lesen (wie A Sh V 2 Chr 10, 2) und dann mit BL noch anzuhängen: וַיֵּשֶׁר וַיָּבֹא אֶל־עִירוֹ אֶל־הַצְּרֵדָה אֲשֶׁר בְּהַר

אֶפְרַיִם (eventuell וַיֶּשֶׁר לְבָא cf. Prv. 15, 21). Salomon starb vermutlich im Winter oder Frühjahr 932 (wobei wir Neujahr in den Herbst verlegen). Für kurze Zeit war Rehabeam Alleinherrscher. Doch die Efraimiten benachrichtigten unverzüglich Jerobeam in Bubastis und dieser kehrte sofort in seine Heimat zurück. G 12, 24f fügt noch eine durchaus wahrscheinliche Bemerkung hinzu: *καὶ συνάγεται ἐκεῖ πᾶν σκῆπτρον Ἐφραιμ καὶ ᾠκοδόμησεν Ἰ. ἐκεῖ χάρακα.* Die Stammhäupter von Efraim beraten mit ihm in Ḳarn ṣarṭabe die Details der Reichsspaltung, und zum Schutz gegen etwaige Angriffe von seiten der Judäer werden die alten Befestigungen wieder instand gesetzt (12, 24b). Die Volksversammlung in Sichem fand also wohl einige Monate nach Salomons Tode statt. In 12, 24d e f wird noch eine Abschiedsepisode erzählt. Šošenḳ bietet Jerobeam ein frei zu wählendes Abschiedsgeschenk an und gibt ihm Ano, die älteste Schwester der Königin Thekemeina, zur Frau, welche den Abia gebiert. Das ist eine Dublette aus der Hadadgeschichte. Die Hauptfrau Šošenḳs hieß Kerome. Auch hätte sich Abias Mutter als Ägypterin in 14, 1ff. vor Ahia nicht verstellen können. Endlich wird Jerobeam damals nicht ans Heiraten gedacht haben. Cf. zu 11, 19.

1 Mss und Sebir haben בא, ebenso G S T. Es paßt besser zu 3b. Rehabeam wurde natürlich in Jerusalem inthronisiert. Von dieser Feier werden sich die Nordstämme ferngehalten haben. Obwohl sie die Sukzession Rehabeams in Juda anerkannten, behielten sie sich die Entscheidung im Norden vor. Der Fall Ešbaʿal 2 Sam 2, 8. 9 bildete dazu die Präzedenz. Vielleicht wurden schon in Jerusalem Verhandlungen über die Bedingungen gepflogen, unter welchen man Rehabeam anerkennen wollte. Als sich diese zerschlugen, wurde als letztes Mittel die Versammlung in Sichem vereinbart. Der Zusammenhang zwischen N und S war gelockert, aber es war noch nicht alles verloren. Auch im N fanden sich genug dem Davidhaus treue Elemente. Cf. 12, 27 und 2 Chr 11, 16. Die Partei Jerobeams mußte mit ihnen rechnen. Es mußte nach außen eine gewisse Legitimität gewahrt werden. Man wollte Rehabeam, dessen unbesonnener Charakter sehr gut bekannt war, dazu veranlassen, daß er durch eine unüberlegte Handlung die Sympathien des Nordens völlig verscherze. Gerade להמליך legt vielleicht nahe, daß noch immer eine starke Partei im N unter gewissen Kautelen Rehabeam anerkennen wollte. אתו statt des einfachen Suffixes ist nachdrücklich: ihn und nicht andere Prätendenten.

Sichem („Schulter, Bergrücken“, zur Lage passend) ist das jetzige Nâblus, das römische Flavia Neapolis. Nach Onomast. lag die alte Stadt wahrscheinlich östlich von der jetzigen *ἐν προαστείοις Νέας πόλεως*, wobei gleich hinzugefügt wird: *ἔνθα καὶ ὁ τάφος δείκνυται τοῦ Ἰωσὴφ καὶ παράκειται.* Das Grab Josefs wird noch heute in ziemlicher Entfernung östlich von Nâblus gezeigt. Hart daran lag demnach das alte Sichem. Außer dem Josefsgrab (Jos 24, 32) gab es dort ein Heiligtum Jahves (ibid. v. 26). Die günstige Lage auf der Wasserscheide zwischen dem Mittelländischen Meere und dem Jordantal verlieh der Stadt hohe Bedeutung. **3** Die erste Hälfte des Verses fehlt in B L * und ist zu streichen. Denn sie widerspricht dem v. 20 und der wahren Sachlage. Jerobeam wird sich zunächst zurückgehalten haben. Es waren auch davidtreue Elemente da, die durch seine Gegenwart mißgestimmt worden wären. Vorerst mußte Rehabeam selbst die Gunst der Nordstämme völlig verscherzen, erst dann konnte Jerobeam füglich hervortreten. Der Einschub 3a ward durch die sekundäre Notiz in G 12, 24nβ veranlaßt (Jer. versammelt in Sichem alle Stämme Israels). Doch das Unglaubwürdige zeigt sich sofort in 12, 24o, wo eine Dublette zur Mantelgeschichte eingeschaltet ist. Darnach soll sich die Szene erst in Sichem abgespielt haben, was sehr blaß und unmotiviert klingt. Auch ist der Name des Propheten aus Ahia verderbt (Klo). Aus dem ursprünglichen *προς ΑΧΑΙΑΝ τὸν ΣΙΑΩΝΕΙ* ist *προς ΣΑΜΑΙΑΝ τον ΕΝΛΑΜΕΙ* entstanden. Man könnte *Ἐνλαμεί* (L *Ἐλαμίτην*) zu הַנַּחֲלָמִי Jer 29, 24 stellen. Ein Späterer hätte statt des Ahia den bei Jeremias auftretenden falschen Propheten an den Rand gesetzt, worauf dies in den Text geriet. Tatsächlich gibt dort א A Q *Ἐλαμίτην*. Doch ist diese Erklärung zu weit hergeholt. **4** Die Klage über Salomons Despotie war gerecht. Der Reichtum, der dem König aus fremden Ländern zufloß, genügte nicht, seine Ausgaben zu decken. Die Steuern und Naturallieferungen sowie die Fron machten das Volk unzufrieden. G 12, 24p hat noch: *καὶ ἐβάρυνεν τὰ βρώματα τῆς τραπέζης αὐτοῦ*, wohl aus 5, 2 und 4, 7 ff. gebildet. וְאַתָּה עַתָּה cf. auch 18, 11. 14 und 21, 7. **5** G V *ἕως* עַד, was ebenfalls einen Sinn gibt. Schon das Dilatorische des Verfahrens mußte die Bittsteller abstoßen. **6** וַיִּוָּעַץ G fälschlich *καὶ παρήγγειλεν* וַיְצַו. Die Befragten sind königliche Beamte, wie Adoniram (v. 18) und frühere Vögte Salomons. Nach 12, 24q hätte der König die Ältesten der unzufriedenen Volksstämme befragt. Das ist spätere Verdrehung. Diese waren

vielmehr die verabschiedeten Sprecher der Unzufriedenen. 7 וַעֲנִיתָם BL om. Für das zum vorhergehenden עֶבֶד minder gut passende וַעֲבַדְתָּם setzt 2 Chr 10, 7 וּרְצִיתָם. Vielleicht raten die alten Männer dem König, nur vorläufig nachzugeben (zu הַיּוֹם cf. 1, 51; 2, 26) und die Leute durch gute Worte zu beschwichtigen. Später könne er die alten Lasten allmählich wieder erneuern. 8 אשר[3] ist hart, aber absolut möglich. Cf. Dt 3, 21. Auf dem Prädikat läge ein besonderer Nachdruck. יֶלֶד könnte hier etwa „Page", „Höfling" bedeuten. Cf. weled = garçon, Kellner. Doch genügt die Übertragung „junger Mann", mit besonderer Emphase dem זָקֵן entgegengestellt. אִתּוֹ besagt nicht notwendig, daß Rehabeam mit ihnen gleichen Alters war, sondern: Sie waren ihm von Salomon als junge Pagen zugeteilt worden und in dieser Stellung viele Jahre verblieben. Man kann aber auch Männer von ca. 40 Jahren gleich Rehabeam verstehen, und der Erzähler gebraucht dann absichtlich den übertreibenden Ausdruck, um die Unbesonnenheit des Königs mehr hervortreten zu lassen. Vielleicht verschmäht Rehabeam den Rat der Alten besonders deshalb, weil er die Bautätigkeit seines Vaters (cf. 2 Chr 11, 5 ff.) nachahmen will. 9 וְנָשִׁיב GSV sing. Der Plural ist psychologischer als Zeichen der Vertraulichkeit (plur. communicativus). Der Plural. maiestatis war nach Ausweis der Inschriften nicht in Brauch. Cf. zur Perserzeit Ezr 4, 18. 10 מִמָּתְנֵי S ܡܢ ܟܪܬܗ als sein Daumen. In קטני steckt entweder die Form fuʿl, und dann ist קָטְנִי statt קָטְנִי zu schreiben, oder fuʿull (cf. assyr. kudurru, suluppu), und dann stehen statt des ursprünglichen ḳuṭunni zwei ŏ, also קָטָנִי (ed. Mant.), oder nach Baer und Ginsburg mit größerer Verdeutlichung des zweiten ŏ קָטֳנִי. Die Redensart ist ein Sprichwort. T umschreibt: Meine Schwäche ist stärker als die Jugendkraft meines Vaters. Vielleicht fanden sich unter den jungen Männern efraimitische Verräter, die Rehabeam zum überstürzten Handeln zu bewegen suchten. Die Doppelberatung ging nicht so offiziell von statten wie 12, 24 qr, wo der König zuerst die alten Ratgeber in Audienz empfängt und dann die jungen Männer zu holen befiehlt. Das ist zu den hiesigen umständlichen Weiterungen eine noch spätere Ausmalung. Statt מֵעָלֵינוּ könnte man מֵעֻלֵּנוּ lesen. Cf. v. 9. 10. 11 בעקר״ ST בְּמַרְגְּנִין (*μάραγνα* Peitsche). Skorpion ist ein Züchtigungsinstrument. Zehnpfund (Beiträge z. Assyr. 4, 224) zieht ein babylonisches Werkzeug zum Blutschröpfen zur Vergleichung heran, welches zuḳaḳipu heißt. Letzteres Wort erscheint wieder als Synonym zu

akrabu Skorpion. Doch damit ist hier wenig gedient. Nach Isidor, orig. 5, 27, 18 gab es bei den späteren Römern ein scorpio genanntes Züchtigungsgerät, und Efrem nennt Skorpion „ein darmartiges, mit Sand ausgestopftes und mit Stacheln versehenes Lederinstrument“ (The). **12** ירבעם ו G om (auch A). Es ist spätere Einfügung. Cf. zu 3. Die umständliche jedesmalige Wiederholung der direkten Rede zeigt das Bestreben, das wichtige Ereignis der Reichsspaltung recht genau zu schildern. Dagegen faßt 12, 24s v. 12—15 in eine einzige Phrase zusammen. **15** יהוה 2 B om. אל B A *περί* = על. Dem Schriftsteller erscheint Rehabeams Verblendung unbegreiflich und nur als Fügung Gottes verständlich. Der Vers nimmt Bezug auf 11, 29ff. und stammt darum von R. **16** מה TSL לא. ולא B add לָנוּ *ἡμῖν*. Vor לאהל B A praem *ἀπότρεχε*. רְאֵה G *βόσκε* רָעָה, T מְלוֹךְ (regiere). Hinter דוד 2 L add *καὶ κρῖνε*. Der Spruch findet sich in etwas abweichender Form 2 Sam 20, 1. Aus der dortigen Situation ist er zu erklären. Der König war Judäer. Das trugen die Nordstämme schwer, und Seba kehrte dies geschickt hervor. בדוד steht poetisch für בארץ ד d. i. Juda, zu dessen Beherrschung David durch Stammeszugehörigkeit befugt ist. Der Sinn ist: Im Davidstamm Juda liegt nicht unser liegender Besitz und Erbe. Wozu sollen wir also David als König anerkennen? Lasset nur den König mit seinen Judäern nach Jerusalem ziehen! David soll sich nur um sein Haus, d. i. seinen Stamm, kümmern und nicht über fremde Stämme sich die Herrschaft anmaßen. Die Emphase liegt auf בית, keineswegs auf dem Suffix „dein“. Dann müßte letzteres noch eigens durch לְךָ hervorgehoben werden. Vielleicht ist es mit eine sarkastische Anspielung auf die ungeordneten Verhältnisse in der Familie Davids, seinem Haus im engeren Sinn. — Der Spruch ist an unserer Stelle in ursprünglicherer Form erhalten als 2 Sam 20, 1. Der Verfasser der Erzählung hat ihn nicht von dort entlehnt. Erstlich ist מה als das Schwierigere ursprünglicher gegenüber אין. Sodann ist dort hinter נחלה nochmals לָנוּ eingefügt, was die Kürze und Eleganz stört. Ferner ist das dortige איש לאהליו dem Affekt des aufrührerischen Volkes weniger entsprechend als לאהליך. Endlich fehlt dort der auf das Davidhaus bezügliche Sarkasmus. — „Nach deinen Zelten“ entbehrt hier der scharfen Pointe, die es in Sebas Mund hatte. Das Volk bleibt ja noch beisammen, um Jerobeam zu wählen. Doch waren diese Worte vom Ganzen nicht zu trennen. וַיֵּלֶךְ usw. muß in Rücksicht auf v. 20 proleptisch ge-

faßt werden, es sei denn, man läßt das Volk vor Sichem in Zelten lagern. Vielleicht stand die Bemerkung ursprünglich hinter v. 20. In 12, 24t steht statt עתה usw. *ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος οὐκ εἰς ἄρχοντα οὐδὲ εἰς ἡγούμενον.* Dies ist tendenziös, um Davids Ehre zu retten, eine Milderung der Idee, daß David im N eigentlich nichts zu suchen hatte. **18** אדרם (ebenso 2 Sam 20, 24) B *Αραμ* (weitere Auslassung des als r gelesenen d). Die Form ist vielleicht populäre Kürzung. ״כל־ישׂר B om. Man würde es mit אל davor lieber hinter הַמַּס lesen wie in S. הִתְאַמֵּץ G *ἔφθασεν* drückt nicht nur die Raschheit aus, mit der sich Rehabeam auf den Wagen schwang, sondern auch, daß dies nur noch mit Mühe geschehen konnte. Der König hatte wie jeder orientalische Potentat in Sichem auch seine Leibgarde mit. Doch war sie gegenüber dem Volk in der Minderzahl. Rehabeam hoffte die Erregung mit Adonirams Hilfe zu beschwichtigen. Dieser war wohl sein ältester Beamter und Träger der davidischen Traditionen (2 Sam 20, 24), allein der Anblick des Fronvogtes erinnert die fanatisierten Scharen nur noch lebhafter an die Knechtschaft. **19** Aus „bis auf diesen Tag“ läßt sich für die Zeit des Verfassers oder Redaktors nichts schließen. Es bleibt auch nach 721 und 587, ja selbst nach dem Exil wahr, insofern die Folgen der Reichsspaltung immer fühlbar waren. Sie hat das Gesamtvolk politisch geschwächt und die späteren Reste Efraims (Samariter) dem S entfremdet. **20** Hinter יהודה G add *καὶ Βενιαμειν.* Dies ist aber sekundärer Zusatz. Cf. S. 319 zu 11, 31. Jerobeam hielt sich noch irgendwo von der Versammlung fern. Wegen v. 20 muß 3a und das Wort „Jerobeam“ in v. 12 getilgt werden. Beides wurde unter dem Einfluß von 12, 24n hinzugefügt. In 12, 24u fehlt der Bericht über die Proklamierung Jerobeams zum König. **17** Der Vers gehört hinter v. 20. Der Sinn ist nicht: Rehabeam herrschte über Juda. Das wäre hier selbstverständlich; sondern: Die in den Städten Judas ansässigen aus dem N stammenden Israeliten huldigten Rehabeam. Dies bestätigt 2 Chr 11, 16, wonach verschiedene aus dem Nordreich nach Juda kamen. B om * den Vers. Offenbar wurde er frühzeitig im unrichtigen Sinn gefaßt und als Glosse angesehen. **21** Statt 180 hat BL 120. ״לרחב usw. fügt sich nicht gut ein, wohl verdeutlichende Glosse. Nach 12, 24x wollte Rehabeam *ἐνισταμένου τοῦ ἐνιαυτοῦ*, zu Beginn des Neujahres im Herbst, den Krieg beginnen. Das stimmt gut zur Chronologie. Salomon starb im Winter oder Frühjahr 932. Die Versammlung in Sichem fand

2—3 Monate später statt. Anfang Oktober wurde Juda gegen den N mobil gemacht. Wenn wirklich der Stamm Benjamin mit abfiel (cf. 11, 31), so mußte Rehabeam nach der Rückkehr aus Sichem zunächst diesen Aufstand niederwerfen. Dies gelang ihm mit den von Salomon ererbten Streitkräften ohne Schwierigkeit. Möglicherweise gärte es in Benjamin auch noch später. Daher die Zerstörung und der Wiederaufbau von Städten in dem verderbten Text 2 Chr 11, 23. ואת־שבט בני ist vielleicht späterer Zusatz. In v. 21 beginnt eine neue Quelle. Doch das erklärt die Miterwähnung Benjamins in v. 21 gegenüber dem einen Stamm in v. 20 noch nicht. Allerdings mußte Benjamin vor dem beabsichtigten Feldzug bereits pazifiziert sein und konnte dann mit ausrücken. Allein, wie 11, 31 10 statt 11 korrigiert wurde, so dürfte umgekehrt Benjamin hier eingeschaltet worden sein, zumal es in derselben Quelle unten v. 23 auch keinen richtigen Platz hat. Dann wäre nur das Rehabeam auf jeden Fall treuergebene Juda mobilisiert worden. Die Zahl 120000 (G) ist nicht ganz unglaublich, da im Orient bei einem Volkskrieg nur die Knaben und hinfälligen Greise keine Waffen tragen. Sanherib schleppt (Prisma 3, 17; KB 2, 94) aus 46 judäischen Festungen 200150 Menschen heraus. Damit war Juda noch lange nicht entvölkert. Besonders der Süden (Negeb) war in alter Zeit stark bewohnt. **22** Statt האלה[1] empfiehlt sich mit G S T V schon aus euphonischen Gründen יהוה. Semaja war ein judäischer Prophet. Er griff wiederholt in die Politik des Südreiches ein. 2 Chr 12, 5. 7 tritt er beim Einfall Šošenḳs hervor. Er schrieb eine Chronik über Rehabeam (ib. v. 15). In 12, 24o wird ihm die Mantelszene zugeschrieben. Doch dazu paßt Ahia aus dem Nordreich besser. Cf. zu v. 3. **23** ובנימין ist eingeschoben. Sonst käme וְיֶתֶר הָעָם nicht gut zur Geltung. Denn neben Juda bleibt als „Rest des Volkes“ eben nur Benjamin übrig. Höchstens könnte man noch an einige Überbleibsel des Stammes Dan im W denken, da Rehabeam manche von den Jos 19, 41—43 als danitisch bezeichneten Städten nachweislich besaß. So Ṣorʿa (jetzt Ṣarʿa), das er 2 Chr 11, 10 befestigte, ʿIr Šemeš (ʿAin šems), das nach II 14, 11 zu Juda gehörte, Ajjalon (Jalo), ebenfalls von Rehabeam 2 Chr 11, 10 als Festung eingerichtet. Dies sind überhaupt die westlichsten von Rehabeam als Forts benützten Städte. Was westlicher lag, hat ihm demnach schwerlich gehört. Gezer und der Zugang zum Meere ging verloren. Die Philisterstaaten teilten sich dort um die Herrschaft. Rehabeam mußte sich ihnen

gegenüber auf die Defensive beschränken. Nach SW befestigte er als äußersten Vorposten Lakiš (2 Chr 11, 9). Südlich von ʿAin šems war der Gebirgsabhang gegen die Philister durch die Festungen Soko (Ḫirbet šuwêke), ʿAdullam (ʿId el mâ) und ʿAzeḳa (in derselben Gegend) geschützt. Von einer eigentlichen Oberhoheit über den nomadischen Stamm Simeon konnte keine Rede sein. Cf. 1 Chr 4, 41. 39ff. In 2 Chr 15, 9 werden die Simeoniten neben den Angehörigen der Josefstämme als Fremdlinge in Juda bezeichnet. Die späteren Einfälle von S her unter Asa (2 Chr 14, 8ff.), Josafat (2 Chr 20, 1ff.), Joram (2 Chr 22, 1) und die Kämpfe mit den Edomitern (2 Chr 21, 8ff.) lehren, daß auf die Simeoniten kein Verlaß war. Edom machte sich völlig von Jerusalem los. Von Handelsunternehmungen im S erfahren wir bis Josafat nichts, wohl aber unter Asa von einem Krieg mit Edom (2 Chr 16, 7, wo statt ארם² Edom zu lesen). Jenseits des Jordan war alles israelitisch. Juda schrumpfte also durch den Abfall des N zu einem winzigen Fürstentum zusammen. **24** Die Propheten des S-Reiches standen der Reichsspaltung günstig gegenüber, offenbar weil sie dieselbe als einzigen modus vivendi betrachteten. Ihr Streben ging nun dahin, ein freundschaftliches Verhältnis mit dem N anzubahnen (cf. hier אֲחֵיכֶם). Der Vers steht nicht im Widerspruch mit 14, 30. Von einem Krieg wurde nur jetzt für den Augenblick abgesehen, doch brach die Feindschaft später wieder aus.

Jerobeams Maßnahmen. **25** Sichem ward zur Residenz erhoben, aber als zweiten Sitz behielt Jerobeam seine Vaterstadt Ṣereda bei (cf. zu 14, 17), ähnlich wie Ahab bald in Samaria, bald in Jizreʿel residierte. Penuel mit u hat auch Šošenḳ 53, dagegen Gen 32, 31 mit i. Cf. *Θεοῦ πρόσωπον*, ein Vorgebirge bei Tripoli (Strabo 16, 2, 15), und das punische פן בעל. Es war eine alte Festung und, nach dem Namen zu schließen, ein Heiligtum. Die ungefähre Lage läßt sich mit Hilfe von Jud 8, 4. 5. 8. 11 ermitteln. Gideon kommt aus der Dschalûdkluft, wo der Kampf mit den Midianitern stattfand, nach Sukkot (ʿAin es sakut?), von dort nach Penuel (v. 8) und trifft endlich mit den fliehenden Feinden östlich von Jogbeha (Adschbehât, östlich von Es salt) zusammen. In der Linie zwischen den beiden Orten muß demnach am Jabboḳ Penuel liegen, wahrscheinlich südlich vom Fluß wegen Gen 32, 23 (wozu v. 24 eine Parallele bildet). Jakob mag von Mahanaim (Gen 32, 3, bei Dscherasch) den jetzigen Weg über

Dibbin und Burme (Birma) zur Furt des Nahr ez zerḳa benutzt haben. Demnach lag Penuel wohl südlich von Burme und vom Fluß. Conder verlegt es auf den Dschebel Ošaʿ. Doch liegt dieser zu weit ab. Nähere Punkte passen besser, etwa Šiḥân, Tulûl eḏ ḏahab oder El ʿalâḳûni. Die Bemerkung וַיֵּצֵא sieht aus, als ob Jerobeam eine kriegerische Expedition dahin unternommen hätte (cf. 2 Chr 26, 6; 1 Sam 8, 20), vielleicht gegen die benachbarten Ammoniter zur Wahrung seines Besitzstandes im O-Jordanland. Möglicherweise geschah die Befestigung sogar noch vor dem Einfall Šošenḳs, der die Stadt unter den eroberten Orten anführt. Das Reich Jerobeams dehnte sich über Ramot Gilead bis an den Jarmuk aus. Von dort nach Norden hatte Damaskus bald alles an sich gerissen. Daß Jerobeam in Penuel eigentlich residiert hätte (Jos. A. 8, 8, 4), ist nirgends gesagt. **26. 27** הזה[2] (in 27) G om∗. Sodann B A *πρὸς Κύριον καὶ κύριον αὐτῶν* (Dublette). Von וישב an B L om∗ (Dublette). 2 Chr 11, 16 bestätigt, daß Leute vom N nach Jerusalem kamen, um im Tempel zu opfern, dessen Glanz im N kein Pendant hatte. Allerdings soll sich Rehabeam (2 Chr 11, 17) nach drei Jahren mehr anderen Kulten zugewandt haben, doch blieb dabei der Tempel bestehen. Es ließen sich sogar Angehörige der Nordstämme dauernd in Juda nieder, so noch unter Asa 2 Chr 15, 9. Jerobeam scheint sich zu Beginn nicht sicher gefühlt zu haben. Daher וְהָרָגֻנִי v. 27. Im N mußte demnach ein Konkurrenzheiligtum geschaffen werden. אל־אדניהם verrät die naive, judafreundliche Auffassung des R. **28** המלך Hex om∗. Statt אֱלֹהֶיךָ ist mit G אל־העם zu lesen. Die zwei Kälber oder vielmehr Stiere waren wahrscheinlich aus gediegenem Gold. Nur so konnten sie den Besuchern des salomonischen Tempels imponieren. Demnach waren beide Statuen ziemlich klein. Daher der Name עגל Kalb. Die Phönizier bildeten Baʿal unter Stiergestalt ab (Movers, Geschichte der Phönizier 1, 373 ff.). Cf. sabäisch תורבעל, Stier-Baʿal. Es fragt sich, ob hier an ein Symbol Baʿals oder Jahves zu denken ist. Sicherlich das letztere, da sich Jerobeam auf den Auszug aus Ägypten beruft. Darüber, daß dieser unter Jahves wunderbarem Beistand vor sich ging, bestand gewiß eine Volkstradition, an die Jerobeam anknüpft. Ferner handelte es sich ja darum, den Jahveverehrern für Jerusalem einen Ersatz zu bieten. Der Plural הֵעֲלוּךָ ist absichtliche Änderung aus Sing., ebenso in Ex 32, 4. An letzterer Stelle wurde überhaupt nur ein Stierbild gefertigt, demnach kann dort nur der Sing. ursprünglich sein wie Neh 9, 18. Aber auch hier handelt es sich nur um zwei

Sinnbilder des einen Jahve, demnach wäre der Sing. einzig richtig. Ein späterer Schreiber (R?) wollte seinen Abscheu gegen eine solche Degradierung Jahves hier und Ex 32, 4 durch den Plural ausdrücken. Der Stier ist zwar auch das symbolische Tier des Gottes Marduk und des Rammân in Babylonien. Allein hier ist die Stiergestalt vom phönizischen Baʿal entlehnt. Ursprünglich dachte man sich die Statue nur als Sinnbild der Gottheit, ihrer Stärke und belebenden Kraft. Später verfiel man auf die krassere Vorstellung, daß der Gott darin wohne. So ward der goldene Stier ein Ersatz für die Bundeslade mit ihrer Gottesgegenwart. **29** Betel ist jetzt Betin, ca. 3 Stunden nördlich von Jerusalem. In nächster Nähe, östlich jenseits einer Schlucht, findet sich die Ruine einer mittelalterlichen Burg (Burdsch Betin) in dominierender Lage, dort, wo die Senkung des Gebirges gegen das Jordantal beginnt. Vielleicht ist dies der Platz des ältesten kanaanäischen Heiligtums, das der Stadt den Namen gab. Den Israeliten war der Ort durch die Erinnerung an Abraham (Gen 12, 8) und Jakob (Gen 28, 16 ff.) teuer. Die Lade befand sich dort zeitweilig (Jud 20, 27). Auch Samuel kam alljährlich hin (1 Sam 7, 16). Die Stadt lag (Jos 18, 13) an der Grenze zwischen Efraim und Benjamin und somit auch an der Grenze der beiden Reiche. Denn die Machtsphäre reichte von N her nur kurze Zeit unter Baasa (15, 17) noch weiter nach S bis Rama. Jerobeam baute dort selbstverständlich einen eigentlichen Tempel mit einem freistehenden Altar (13, 1), wahrscheinlich nach dem Stil des salomonischen. Das Heiligtum befand sich auf einer Höhe (II 23, 15), wohl an der Stelle des Burdsch Betin. Es galt als königlicher Reichstempel (Am 7, 13). Der Ort war trefflich gewählt, auf dem Wege nach Jerusalem, und war ehrwürdiger als letzteres. Die Grenze des Südreiches war in nächster Nähe, auch von S sollten viele durch den Glanz des neuen Kultus angelockt werden. Dan bestimmt Onomast. als Ort an der Jordanquelle 4 Meilen von Paneas (Banias) auf dem Wege nach Tyrus. In der Phrase „von Dan bis Beerseba“ gilt es als nördlichster Punkt Palästinas. Das paßt auf Tell el ḳaḍi, wo der Nahr el leddân entspringt. Targum Jerus. (Gen 14, 14) und Theodoret (in Jer 4, 15) identifizieren Paneas mit Dan. Doch ist dies spätere Verwirrung, daher entstanden, daß auch bei Banias eine Jordanquelle entspringt. Der jetzige Ruinenhügel ragt nur ca. 25 m über die Ebene empor und ist zu einem Fort nicht besonders geeignet. Dies paßt zu Jud 18, 27 ff., wonach die Stadt früher

Laiš hieß. Auch dort knüpfte Jerobeam an einen schon bestehenden Kult an, vermutlich einen Jahvekult. Denn das dortige Priestergeschlecht stammte von einem Leviten aus Betlehem (Jud 17, 7; 18, 30). So waren die nördlichsten Stämme der Mühe einer Pilgerreise nach Jerusalem überhoben. **30** Der gegen Ex 20, 4; 34, 17 verstoßende Stierdienst war, wenngleich auf Jahve gerichtet, besonders dem deuteronomistischen R, auch in Anbetracht der so veranlaßten Ablenkung des Kultus vom Zentralheiligtum in Jerusalem, ein Greuel. Dies ist im Folgenden die Sünde Jerobeams per eminentiam. V. 30b bezieht sich auf die feierliche Übertragung des einen Bildes nach Dan. Cf. den Transport der Lade 2 Sam 6. Die babylonische Chronik B 4, 36 notiert das Datum, wann Bel und die Götter aus Assyrien in Babylonien eintrafen. Die Stierbilder wurden zuerst beide zusammen dem Volke feierlich vorgeführt (v. 28b). So ward zugleich dokumentiert, daß das eine nur der Doppelgänger des andern sei, da sie beide Jahve vorstellen sollten. Dies geschah wohl zu Betel bei der Weihe des dortigen Tempels. Darauf brachte eine königliche Abordnung die eine Statue feierlich nach Dan, und das Volk beteiligte sich an dieser Prozession. Unrichtig V: ibat enim populus ad adorandum vitulum usque in Dan. V mißkennt den Sinn von הלך לפני. L add zum Schluß *καὶ πρὸ προσώπου τῆς ἄλλης εἰς Βαιθηλ*. Das wäre richtig, wenn die Vorstellungszeremonie etwa in Sichem stattgefunden hätte. Ed. Sixtina hat statt dessen den andern (späteren) Zusatz: *καὶ εἵασαν τὸν οἶκον κυρίου*. **31** את ist bei unbestimmtem Objekt zu streichen. Dagegen kann בית beibehalten werden. Es ist die im Aramäischen beliebte Art der Pluralisierung eines Genitivausdrucks nur am zweiten Wort. Anders 13, 32. Jerobeam spielt sich als Restaurator der alten Bräuche auf, um die (natürlich längst vorhandenen) Höhen zu Ehren zu bringen. בית deutet auf gedeckte Lokalitäten auf den Höhen hin (1 Sam 9, 22), wobei der Altar im Freien stand (1 18, 30). Auch die emphatische Betonung nichtlevitischer Priester 31b beweist, daß zu Betel und Dan wirklich Jahve verehrt wurde. Nur dann war es nötig, den Mangel levitischen Kultuspersonals zu betonen. 2 Chr 11, 13 berichtet, daß die im N ansässigen Leviten und Priester nach dem Süden übersiedelten. Jerobeam wird sie schwerlich vertrieben haben. Er wollte ja im Gegenteil den Kult von Jerusalem durch ältere Ursprünglichkeit seines Gottesdienstes übertrumpfen. Deshalb mußte er (Jud 17, 10) den levitischen Ursprung besonders hochschätzen.

Vielleicht lockte Rehabeam die Leviten des Nordens eigens in sein Reich, damit Jerobeam gezwungen würde, diesbezüglich den Weg der Neuerungen zu betreten und sich so beim Volke unbeliebt mache. Diese Rückwanderung der Leviten nach S war besonders in den ersten 3 Jahren stark (2 Chr 11, 17; 12, 1). In diese Zeit läßt sich auch die Aufstellung der beiden Kälber verlegen. **32** Von vornherein ist klar, daß der Vers 2 Dubletten enthält. Die eine stammt aus dem folgenden v. 33: "ויעל על־המ, die andere aus dem Kontext: אשר עשה[2]. Es ist nicht von einem einmaligen Fest die Rede, sondern von einer ständigen Einrichtung (ויעש = er führte ein). Das beweist die Anknüpfung והעמיד, die nicht anders als frequentativ gefaßt werden kann. עָמַד = den Dienst als Priester antreten, genau wie ägyptisch ḥ‘. Cf. Erman, Altägypt. Chrest. 143. Ob לעגלים Plur. darauf hinweist, daß zum Feste das andere Kalb von Dan nach Betel gebracht wurde? Undenkbar ist dies nicht, eine solche Prozession fand ja am Neujahrstage aus Borsippa mit der Nebostatue nach Babylon zum Tempel des Marduk statt. Doch fällt dagegen die große Entfernung Dans und besonders der Umstand ins Gewicht, daß beide Kälber Jahve repräsentierten. Es wurde demnach das Fest gleichzeitig auch in Dan gefeiert. Infolgedessen ist בבית־אל[1] als Dublette zu streichen. In Betel war die Feier glänzender. Dort reichten die gewöhnlich fungierenden Priester nicht aus. Es mußten auch von andern Heiligtümern viele dorthin konsigniert werden, natürlich auch solche, die nicht im Dienste Jahves, sondern anderer Gottheiten standen. — חג ist hier das Laubhüttenfest Lv 23, 34. 39. 41; Ez 45, 25; Neh 8, 14. Zur Ernte hatte das Fest nie eine eigentliche Beziehung, denn diese beginnt in Palästina auf dem Gebirge Mitte Mai und ist in ca. 6 Wochen beendet, während es sich nach dem ältesten Gesetz Ex 23, 16; 34, 22 um eine Feier am Ende des Jahres vor dem ersten Tischri, d. i. etwa Anfang Oktober, handelt. Auch wird es als חַג הָאָסִף Obstlesefest vom Erntefest (Ex 23, 16) genau unterschieden. Es bezog sich vielmehr auf die Weinlese. Deshalb hieß es eben Laubhüttenfest, weil man vor und während der Weinlese in Hütten auf dem Weinberg wohnte wie jetzt noch in Palästina. Außerdem kam die Beziehung auf den Auszug aus Ägypten hinzu (Lv 23, 43). Vor dem Neujahr 1./7. ist die Weinlese überall zu Ende, daher dieser späte Termin. Auch Jud 21, 19ff. wird es als Weinlesefest beschrieben. Letzterer Text macht den Eindruck, als sei es an verschiedenen Orten nicht zur selben Zeit gefeiert

worden. Eines ist sicher: Jener Termin ist der ältere, der das Fest dem Schluß der Weinlese näherbringt, jener der jüngere, durch den es von ihr mehr entfernt wurde; denn letzteres konnte nur dann geschehen, als der Begriff des Weinlesefestes als solchen schon abgeblaßt war. Nach der frühesten Praxis, es zum Schluß des Jahres zu begehen (Ex 23, 16; 34, 22), folgte später die Ansetzung desselben auf den 15. des 7. Monats, also 2 Wochen nach Neujahr (Lv 23, 34). Der von Jerobeam eingeführte Termin 15./8. repräsentiert demnach das jüngste Stadium dieser Entwicklung. Warum setzte Jerobeam das Fest später an? Jedenfalls nicht deshalb, weil etwa die Weinlese im Norden später zu Ende ist als im S. Dies ist absolut nicht der Fall. Judäa hat im Gegenteil ein rauheres Klima als der größte Teil des N. Die Orte von Betel über Hebron hinaus liegen am Kamm des Gebirges höher als das ganze Terrain nördlich von Sichem. Vielmehr wollte Jerobeam ein Konkurrenzfest zu der einen Monat früher in Jerusalem stattfindenden Feier schaffen, um den Glanz der letzteren jedesmal überbieten zu können. — Eine eigentliche Beziehung des Laubhüttenfestes zur Ernte wird auch Dt 16, 13 nicht behauptet. Dort ist nur auf die Tatsache angespielt, daß das Dreschen des Getreides bis in die Weinlese hinein, ja zuweilen noch über diese hinaus dauerte. In der großen Ebene kann man heute noch im Oktober dreschende Ochsen auf den Tennen der reichen Gutsbesitzer treffen.

Literarkritisches zu Kap. XII. Der Abschnitt 1—20 ist die Fortsetzung zu 11, 40. Der Zusammenhang wurde von R durch den Einschub 41—43 einigermaßen verwischt. Es läßt sich kein stichhaltiger Grund für die Notwendigkeit vorbringen, mit v. 1. 2 in Kap. 12 eine neue von 11, 26—28. 40 verschiedene Quelle anzusetzen. Die Parenthese והוא usw. in v. 2 ist durch die Einschaltung von 11, 41—43 veranlaßt und stammt von R. Zwar folgt erst hier in G die Bemerkung, daß Ṣereda im Gebirge Efraim liegt, die man schon in 11, 26 erwarten würde. Vielleicht stand sie auch einmal dort. Doch ist es jedem Schriftsteller gestattet, spätere Ergänzungen zu bringen. Nachdem 11, 26—28. 40 inhaltlich mit 12, 1 ff. aufs engste zusammenhängt, halten wir an der literarischen Einheit fest. Die Erzählung ist alt. Das beweist v. 20 (Juda allein) und v. 16, der gegenüber 2 Sam 20, 1 eine unabhängige, ursprünglichere Form des Sebaspruches bietet. Die Lebhaftigkeit und Detailliertheit der Erzählung legt ebenfalls ein hohes Alter nahe. Auf R mögen in 10—15 manche Wiederholungen

zurückgehen. Er hat ferner v. 15 und wohl auch 19 vom judäischen Standpunkt hinzugefügt. Ein noch späterer Glossator wollte damit G 12, 24 n β zusammenreimen. Darum schaltete er v. 3 a und in v. 12 den Namen Jerobeam ein. — War der Verfasser der alten Quelle ein Judäer? Die Schuld an der Reichsteilung wird Rehabeam zugeschrieben. Die alten Beamten Davids werden v. 7 — wenigstens scheinbar — mit Respekt erwähnt. Es wird ehrlich zugegeben, daß die Nordstämme die Absicht hatten, Rehabeam als König zu akzeptieren (v. 1). Dadurch ist allerdings implicite auch ihr Recht anerkannt, den König des Südreiches eventuell abzulehnen. Ein redlich denkender Judäer konnte gewiß in diesem Sinne schreiben. Doch sprechen gute Gründe für den efraimitischen Ursprung des Schriftstücks. Ein Judäer hätte nicht so offen zugegeben, daß der Stamm Juda allein bei Rehabeam verblieb. Denn de facto hat sich Benjamin, wenigstens gezwungen, dem Südreich angeschlossen. Ferner klingt Sebas Losungswort v. 16 viel ursprünglicher als in der judäischen Quelle 2 Sam 20. Das beruht auf genauerer Tradition, und diese konnte sich in dem antidavidisch gesinnten Norden besser erhalten. Jerobeam erscheint mehr als gemachter König denn als Macher des Königtums. Der Efraimit wollte so seine zweifelhafte Legitimität decken. Cf. auch das hohe Lob, welches 11, 28 Jerobeams Tüchtigkeit gespendet wird. Ein Judäer hätte es nicht unterlassen, ihn deutlicher als Rebellen und Intriganten zu zeichnen. Auch die Phrase "שֵׁבֶט יה in v. 20 (statt des sofort v. 21 gebrauchten "בֵּית יה) hat etwas Despektierliches. Sie bezeichnet Juda nicht als unabhängiges Ganzes, sondern nur als Teil des Ganzen. Das klingt nur im Munde des Efraimiten natürlich. — Der Erzähler stand den Tatsachen nahe. Er lebte vielleicht noch unter Jerobeam. Dies würde die sympathische Behandlung seiner Gestalt besonders gut erklären. Nach Ausrottung des Hauses Jerobeam durch Baasa konnte man sich der Erinnerung an ihn nicht so ungeniert freuen.

In v. 21—24 liegt eine judäische Quelle zugrunde. Ein Efraimit hätte eher die Schwäche Judas hervorgekehrt als das Auftreten eines Propheten zu sehr betont. Es ist das Stück einer Prophetengeschichte, in der Tatsachen aus dem Leben dieser Gottesmänner zur Erbauung des Lesers zusammengestellt waren. R hat den alten Wortlaut ziemlich bewahrt. Vielleicht ist v. 21. 23 die Erwähnung Benjamins beidemal nachredaktioneller Einschub. Dann hätte die Erzählung auch nur vom Stamme Juda allein gesprochen,

und dies wäre ein Fingerzeig, daß die Nachricht aus sehr alter Zeit stammt. Es ist nicht wahrscheinlich, daß R die Nennung Benjamins v. 21 schon vorfand oder einsetzte und dann die beiden Quellen 1—20 und 21—24 mechanisch aneinanderfügte, ohne sich darum zu kümmern, daß v. 20 und 21 (Juda allein — auch Benjamin) miteinander streiten oder zu streiten scheinen. Er hätte einen Harmonisierungsversuch gewagt. Wie in 11, 31 die Änderung von 11 in 10, so ist auch 12, 21. 23 die späte Einführung Benjamins wahrscheinlicher.

Das Stück 25—32 ist nach einer Quelle gefertigt, die besonders v. 25. 29. 30b. 32 hervortritt. Sie ist von R in judäischem Sinne umgearbeitet. Cf. die geographische Bestimmung „im Gebirge Efraim" (v. 25), sodann besonders die Färbung von v. 26. 27 (das naive אדניהם) sowie von 28 und die tadelnde Bemerkung in v. 30a und 31b. Beachtenswert ist der mit Ex 32, 4 gleichlautende Spruch in v. 28b. Wenn er quellenhaft ist, so würde es sich fragen, welcher Stelle und somit welchem Schriftstück das höhere Alter zukommt. Allein er dürfte erst von R oder einem Späteren stammen, der Ex bereits kannte. Jedenfalls sind die Worte in Ex 32, 4 geradezu unentbehrlich und können somit nur aus Ex nach I 12, 28 geraten sein, nicht umgekehrt. Man könnte den Kern des Stückes der Jerobeamgeschichte v. 1—20 als Teil zuweisen. Er kann aber auch aus einem israelitischen Annalenbuch stammen. Die kultischen Maßnahmen Jerobeams waren so wichtig, daß darüber gewiß auch in jenem Werke das Notwendige zu lesen war. V. 25 macht vollends den Eindruck, als sei er dem Annalenbuch entnommen.

Kap. XIII. Der judäische Prophet in Betel.

12, 33 Er brachte [Opfer] auf dem Altare dar, welchen er zu Betel errichtet hatte, — [nämlich] am 15. des 8. Monats, in dem Monat, den er eigenmächtig ersonnen hatte, um den Israeliten ein Fest zu veranstalten. Als er nun zum Altar hinaufgestiegen war, um zu opfern,

1 da kam plötzlich ein Gottesmann aus Juda kraft einer Eingebung von Jahve nach Betel daher, während eben Jerobeam oben am Altare stand, um zu opfern. 2 Der rief wider den Altar kraft einer Eingebung von Jahve Folgendes aus: Altar, Altar, also spricht Jahve: Einst wird dem Davidhause ein Sproß geboren werden, Josias mit Namen, der wird auf dir die Höhenpriester schlachten, die auf dir räuchern, und Menschenknochen wird man auf dir verbrennen.

3 Auch kündete er zur selbigen Zeit ein Wahrzeichen mit den Worten an: Dies sei das Wahrzeichen dafür, daß Jahve geredet hat: Alsbald soll der Altar bersten und die Fettasche darauf verschüttet werden. 4 Als aber der König das Wort des Gottesmannes vernahm, das er wider den Altar zu Betel ausgerufen hatte, streckte Jerobeam vom Altare herab seine Hand aus mit den Worten: Packet ihn! Doch da verdorrte seine Hand, die er wider ihn ausgestreckt hatte, so daß er sie nicht zurückziehen konnte. 5 Der Altar aber barst und die Fettasche ward vom Altar verschüttet entsprechend dem Wahrzeichen, welches der Gottesmann kraft der Eingebung von Jahve angekündigt hatte. 6 Nun hob der König an und sprach zum Gottesmann: Suche doch Jahve, deinen Gott, zu begütigen, und bitte für mich, daß ich meine Hand wieder zurückziehen kann! Da begütigte der Gottesmann Jahve, so daß der König seine Hand wieder zurückziehen konnte, und sie war wie zuvor. 7 Sodann redete der König den Gottesmann an: Komme mit mir nach Hause und stärke dich! Dann will ich dir ein Geschenk geben. 8 Doch der Gottesmann erwiderte dem König: Selbst wenn du mir die Hälfte deines Besitzes gäbest, würde ich nicht mit dir gehen, auch darf ich an diesem Orte weder essen noch trinken. 9 Denn folgenden Auftrag habe ich *kraft der Eingebung von Jahve* erhalten: *Du darfst weder essen noch trinken und darfst auch nicht auf demselben Wege heimkehren, auf dem du hergekommen. 10 Dann schlug er einen andern Weg ein und kehrte nicht auf demselben Wege zurück, auf dem er nach Betel gekommen war. 11 Nun wohnte zu Betel ein alter Prophet. Dessen* Söhne kamen *heim und* erzählten *ihm alles, was der Gottesmann an dem Tage zu Betel getan, [sowie] die Worte, die er zum König geredet. Als sie es nun ihrem Vater erzählt hatten, 12 fragte sie ihr Vater: Welchen Weg hat er denn eingeschlagen? Da* zeigten *[ihm] seine Söhne den Weg, welchen der Gottesmann, der von Juda gekommen war, eingeschlagen hatte. 13 Und er gebot seinen Söhnen: Sattelt mir den Esel! Sie sattelten ihm den Esel, er bestieg ihn, 14 ritt dem Gottesmanne nach, traf ihn unter einer Terebinthe sitzend und fragte ihn: Bist du der Gottesmann, der aus Juda gekommen ist? Er erwiderte: Jawohl. 15 Da bat er ihn: Komm mit mir nach Hause und iß etwas! 16 Doch er antwortete: Ich darf mit dir nicht umkehren, auch nicht mit dir hineingehen und werde auch an diesem Orte mit dir nicht essen und trinken. 17 Denn kraft einer Eingebung von Jahve ist mir mitgeteilt worden: Du darfst dort weder essen noch trinken, [auch] nicht auf demselben*

Wege heimkehren, auf dem du gekommen. 18 Doch er entgegnete ihm: Auch ich bin ja ein Prophet wie du, und ein Engel hat kraft der Eingebung von Jahve zu mir also geredet: Bring ihn mit dir nach Hause zurück, er soll essen und trinken! Er belog ihn nämlich. 19 So kehrte er denn mit ihm um und nahm in dessen Hause Speise und Trank zu sich. 20 Allein während sie [noch] zu Tische saßen, erging das Wort Jahves an den Propheten, der ihn zurückgeholt hatte, 21 und er rief dem Gottesmanne, der von Juda dahergekommen war, Folgendes zu: Also spricht Jahve: Weil du dich dem Auftrag Jahves widersetzt und das Gebot nicht gehalten hast, das dir Jahve, dein Gott, gegeben, 22 sondern umgekehrt bist und Speise und Trank an dem Orte zu dir nahmst, an welchem er dir zu essen und zu trinken verboten, [darum] soll dein Leichnam nicht in das Grab deiner Väter kommen. 23 Nachdem er nun gegessen und getrunken hatte, ließ er ihm den Esel satteln, () 24 und er zog von dannen. Doch da stieß unterwegs ein Löwe auf ihn und tötete ihn. So lag denn seine Leiche auf dem Wege hingestreckt. Der Esel aber blieb daneben stehen, und auch der Löwe stand neben dem Leichnam. 25 Da kamen zufällig Leute vorüber und als sie den Leichnam auf dem Wege hingestreckt sahen und dazu den Löwen, wie er neben dem Leichnam stand, gingen sie hin und berichteten es in der Stadt, in welcher der alte Prophet wohnte. 26 Als nun der Prophet, der ihn vom Wege zurückgeholt hatte, das vernahm, sagte er: Das ist der Gottesmann, der sich dem Auftrag Jahves widersetzt hat. Jahve gab ihn dem Löwen, der zerriß und tötete ihn, gemäß dem Worte Jahves, das er zu ihm geredet. 27 Sodann gebot er seinen Söhnen: Sattelt mir den Esel! Sie taten es, 28 und er begab sich hin und fand seine Leiche auf dem Boden hingestreckt, während [der] Esel und der Löwe neben der Leiche standen. Der Löwe hatte weder den Leichnam gefressen noch den Esel zerrissen. 29 Da hob der Prophet die Leiche des Gottesmannes auf, legte ihn auf den Esel und brachte ihn zurück () in [die] Stadt, () um die Totenklage zu halten und ihn zu begraben. 30 Er legte seine Leiche in sein eigenes Grab, und man klagte um ihn: Weh mein Bruder! 31 Und nachdem er ihn begraben, gebot er seinen Söhnen: Wenn ich gestorben bin, so begrabet mich in demselben Grab, in welchem der Gottesmann bestattet liegt, neben seine Gebeine leget meine Gebeine! 32 Denn es wird sicher das Wort eintreffen, welches er kraft der Eingebung von Jahve wider den Altar zu Betel und alle Höhenheiligtümer in den Städten Samariens ausgerufen hat.

*33 Nach dieser Begebenheit kehrte sich Jerobeam von seinem schlimmen Wandel nicht ab, sondern bestellte aufs neue aus der Masse des Volkes Höhenpriester. Wer da Lust dazu hatte, dem füllte er die Hand, so daß er Höhen*priester *werden konnte. 34* Dieser Umstand *führte zur Versündigung des Hauses Jerobeams sowie zu [seiner] Ausrottung und Vertilgung vom Erdboden hinweg.*

12, 33 בבית־אל B L om. S om den Anfang von ויעל bis עשה durch Homoeoteleuton mit dem Schluß von v. 32. בחדש^2 G Sh ἐν τῇ ἑορτῇ = בח. Das Krê מִלִּבּוֹ ist zu lesen. Der Vers gehört zur folgenden Geschichte. Dies legt schon die Wiederholung des Datums nahe sowie die abermalige Bemerkung über die Einrichtung des Festes. Vor allem ist aber die Anknüpfung ויעל in v. 33 gegenüber dem frequentativen והעמיד in v. 32 zu beachten. Derselbe Autor hätte im Frequentativ fortfahren müssen. Das Datum samt der tadelnden Bemerkung (cf. Lv 23, 34) könnte allenfalls spätere Einlage des R sein (ברא sonst nur noch Neh 6, 8 belegt). ויעל^1 heißt „er opferte". Als Einleitung zu 13, 1 erwartet man eine solche Bemerkung. Auch wäre beidemal die Bedeutung „er stieg hinauf" sehr schleppend. Zur Verdeutlichung stand dahinter noch das Objekt עלת wie 3, 15 und 2 Chr 1, 6. Nachdem das Schluß-ת ausgefallen war, wurde der Rest als angebliche Dittographie gestrichen.

1 Nach Jos. A. 8, 8, 5 hieß der Prophet *Ἰάδων*, d. i. יְעֻדּוֹ Krê in 2 Chr 9, 29, wo von einem aufgezeichneten Gesicht desselben gegen Jerobeam die Rede ist. Er hat auch über Rehabeam eine Chronik verfaßt (2 Chr 12, 15 ʿIddo), sowie einen Midrasch über Abia (2 Chr 13, 22). Nun starb Jerobeam 911, Abia 914. Folglich kann der Tod Jeʿdos frühestens 913 fallen, da er noch über Abia schrieb. Nun hat aber Abia (cf. 14, 19) um 915 Betel erobert, und die Stadt blieb von da an jahrelang judäisch. Das Herbstfest in Betel und der Tod des Gottesmannes fallen demnach spätestens 916 (in welchem Jahr Abia zur Regierung gelangte). Die Identifikation mit Jeʿdo (ʿIddo) ist also unrichtig. Dazu kommt, daß nach v. 14 der Prophet in Betel den Gottesmann aus Juda nicht kennt. Bei seiner Bedeutung konnte ʿIddo einem Propheten an der Grenze des Nordreiches nicht unbekannt gewesen sein. בִּדְבַר יהוה heißt nicht bloß „im Auftrage Jahves" (cf. Lk 5, 5), sondern bezieht sich auf die prophetische Inspiration. דְּבַר יהוה ist nach 2 Sam 16, 23 „Orakel Jahves". Sodann bezeichnet die Phrase das vom

Orakel Jahves Ausgesagte, die Offenbarung von Jahve, die göttliche Eingebung. An allen Stellen unseres Kapitels v. 1. 2. 5. 9. 17. 18. 32 und 20, 35 paßt die Bedeutung „kraft göttlicher Eingebung“. Ebenso 1 Sam 3, 21. Es ist entschieden zu weit gegangen, wenn man דְּבַר יה׳ hier „als ein reales Ding, ein substantielles Wesen“ auffaßt, das „gleichsam den Verkehr zwischen Gott und Gottesmann vermittelt“ (Be The). Das läßt sich aus den Stellen nicht ableiten. Doch knüpfte natürlich besonders an diese Ausdrücke die spätere Spekulation über das מאמרא דיהוה an. **2** וישרפו B L S V sing., was wegen II 23, 16 gut paßt. Das Heiligtum in Betel wird II 23, 15 bama genannt. Die dortigen Funktionäre gehören demnach zur Kategorie der Höhenpriester. Die Menschenknochen sollen den Altar verunreinigen (II 23, 16), und so sollen die betreffenden in der Nähe begrabenen Toten nachträglich für ihren Gottesdienst bestraft werden. Die Bloßlegung, a fortiori Vernichtung der Totengebeine legt den Totengeistern in der Unterwelt Ruhelosigkeit auf. Cf. Am 2, 1. „Josias mit Namen“ ist wohl spätere Zutat. Die Prophetie läßt regelmäßig eine gewisse Unbestimmtheit zurück. Cf. II 23, 16 ff. **3** ונתן gibt B richtig *καὶ δώσει*, doch liegt perfektischer Sinn und aramäische Anknüpfung vor. Umgekehrt 14, 16. Die Redaktion der Geschichte stammt aus der Zeit des Josias, wo der Einfluß des Aramäischen verständlich ist. Das sofort eintretende Wahrzeichen ist ein Bild der künftigen großen Zerstörung. Die vv. 3. 5 machen den Eindruck einer späteren Einschaltung. Auch der König reflektiert v. 6 ff. mit keiner Silbe auf die eingetretene Berstung des Altars. **4. 5** Klo meint, es habe ein Erdbeben den Altar vernichtet und ein elektrischer Schlag die Hand des Königs gelähmt. Doch durch das Erdbeben, das dem Propheten ad nutum zur Verfügung steht, wird die Sache nicht natürlicher. נִקְרַע ist hier Perfekt in pausa, in v. 3 hingegen Partizip mit Futurbedeutung. Durch die gleiche Form wird die Genauigkeit der Erfüllung veranschaulicht. **6** והתפלל בע׳ B L om *. חַלֵּה usw. = das Antlitz jemandes süß, d. i. nach dem Zorn froh machen. Cf. äg. nḏm süß, nḏm ’ib frohen Herzens. **7** Eigentümlich ist das Fehlen des Objekts לְךָ bei סעד wie im Mischnischen und Aramäischen. Durch das Wunder von der erstarrten Hand und vom geborstenen Altar ist des Königs Autorität vor dem Volk geschwächt. Er sucht sie damit zu retten, daß er nun am Propheten Gastfreundschaft üben will, um gleichsam Jahves Gunst in vollem Maße wiederzuerlangen. **8** Letztere Ab-

sicht merkt der Prophet. Er will die Wirkung der Szene auf das Volk nicht abschwächen und wie ein Deus ex machina, der mit dem bestraften König keine Familiarität pflegt, rasch wieder verschwinden. So wird der Eindruck des Überirdischen, den sein rasches Auftreten machte, noch verstärkt. לחם und מים sind als inneres Objekt ganz verblaßt. **9. 10** Am besten ist צִוִּיתִי zu lesen (cf. Lv 8, 35), eventuell unpersönlich צִוָּה אֹתִי. Die Rückkehr nach S auf einem andern Wege ist gut erklärlich, wenn der Tempel Jerobeams die Stelle der jetzigen Ruine östlich vom Dorf einnahm. Die Stadt lag westlicher, der Prophet kam von S den jetzigen Weg über El bire, durchschritt die Stadt und gelangte zu der östlich davon gelegenen Bama. Nachher darf er nirgends einkehren, er wendet sich demnach nicht nach der Stadt zurück, sondern geht nach O gegen Der diwân hinunter und weiter nach Michmas. **11** אחר L ἄλλος, Mißverbesserung nach einem hebräischen אחר. Beachte die unterscheidende Terminologie „Gottesmann" und „Prophet". Mit G S Lat V (cf. v. 27. 31) ist וַיָּבֹאוּ בָנָיו וַיְסַפְּרוּ zu lesen und das zweitemal וְאֶת (wie S V). The schließt mit Recht, daß der Tempel Jerobeams abseits von der Stadt lag, sonst hätte der alte Prophet nicht erst einige Zeit nachher durch seine Söhne vom Vorfall gehört. Er beteiligt sich nicht an der königlichen Feier. Darin lag eine Tendenz gegen Jerobeam, der die Jahvepropheten verachtete. Daher auch 14, 1 ff. die ungünstige Gesinnung Ahias gegen ihn. Andererseits wollte der alte Prophet durch die Gesellschaft des vor dem Volke als Wundertäter erschienenen judäischen Gottesmannes sein eigenes Ansehen heben. Dies geschah aber mehr aus Ehrgeiz als aus Eifer für den wahren Jahvekult. Darum scheut er auch die Lüge in v. 18 nicht. **12—14** Nach G S V ist וַיִּרְאֵהוּ, eventuell וַיִּרְהוּ (Ex 15, 25) zu lesen. הָאֵלָה gibt G δρῦς, (S) T בוטמא, V terebinthus wieder. Wahrscheinlich ist es die pistacia terebinthus, welche in Palästina eine bedeutende Höhe erreicht und sich durch eine schattige Krone auszeichnet. Es kann hier nicht אַלּוֹן בָּכוּת aus Gen 35, 8 gemeint sein, wo Debora begraben wurde. Allerdings stand letzterer Baum unterhalb Betel, d. h. östlich davon, wo auch Abraham (Gen 12, 8) zwischen Betel und ʿAi (cf. Wadi el ʿain) lagerte und der Gottesmann vorüberkam (cf. 10). Doch ist אַלּוֹן verschieden von אֵלָה (Hos 4, 13; Jes 6, 13). Die אֵלוֹנִים werden in Basan erwähnt, sind also Eichen (Jes 2, 13), die dort einzig in Betracht kommen können. Deshalb muß אֵלָה eine andere Baumart bezeichnen, demnach wohl die

Terebinthe, wie die Übersetzungen nahelegen. Der Artikel bedeutet hier nicht einen bestimmten, bekannten Baum, sondern steht generell (cf. Gen 14, 13). Eine Punktation הָאַלָּה würde das Wort Gen 35, 8 nicht näherbringen. Denn allâ wäre nur eine Variante zu ēlâ. Prophet und Gottesmann kennen einander nicht. Letzterer ist also keine so bedeutende Persönlichkeit wie etwa ʿIddo oder Semaja. **15. 16** Die Jahvepropheten des N- und S-Reiches hielten Freundschaft miteinander. וָלֶחֶם אֹתְךָ G Lat om ∗. Es hinkt tatsächlich nach. אִתְּךָ³ G Lat om. Doch liegt vielleicht ein Nachdruck darauf (im Gegensatz zum König). „An diesem Orte" beweist, daß der Gottesmann noch nicht weit von der Stadt fort war. **17** דָּבָר empfinden die Übersetzungen hart und fassen es als דָּבַר. Letzteres kann man herstellen. Doch läßt sich statt dessen dem Sinne nach ein היה ergänzen wie Joel 1, 1; Hos 1, 1; Mich 1, 1; Zeph 1, 1. Daß dabei „ברבר יה" stehen bleibt, tut nichts zur Sache. Es ist ein technischer Ausdruck. לא־תשוב ist asyndetisch zu belassen. Das Folgende ist nur die parallele Erklärung des Vorhergehenden: Du darfst dort nicht speisen, d. h. zu diesem Behufe nicht auf demselben Wege durch Betel heimkehren (cf. zu v. 9). Diese Finesse ist durch Waw copul. in den Übersetzungen verloren gegangen (auch Mss bieten es). ללכת fehlt in v. 9. Cf. 12, 24. Vielleicht stammt wegen dieser seltenen Phrase unsere Prophetengeschichte aus derselben Quelle. **18** בְּחֵשׁ G S praem *καί*. Auffallend ist hier das alleinstehende מלאך für den Jahveengel wie 19, 5. Sonst kommt nur מלאך יהוה oder „מלאך אלה vor. Erst Zach hat המלאך (1, 9. 13. 14; 2, 2. 7; 3, 3 usw.). Die alten Propheten erhalten ihre Offenbarungen gewöhnlich nicht durch einen Engel, sondern direkt von Jahve (cf. aber 19, 5). Erst Ezechiel wird von einem Engel herumgeführt und belehrt (40, 3. 4), und bei Zach ist er das gewöhnliche Medium. „ברבר יי bezieht sich hier auf den Engel, der die von Jahve erhaltene Eingebung weiter dem Propheten vermittelt. „Er belog ihn" ist wohl spätere Glosse. Die unmoralische Handlungsweise veranlaßt T, zu נביא in v. 11 שקרא hinzuzufügen („Lügenprophet"). Ähnlich Jos. A. 8, 9. Doch auch Jonas war kein tadelloser Charakter (1, 2. 3; 4, 1 ff.) und Bileam (Nu 31, 16) wird, obwohl Götzendiener, Werkzeug göttlicher Offenbarung. **19-22** וישב אתו G *καὶ ἐπέστρεψεν αὐτόν* mit Hifil-Punktation. אל־השלחן steht statt des korrekteren על. Cf. Neh 5, 17. Was das masoretische Intervall dahinter bezeichnet, steht nicht fest. Vielleicht will es nur die Erwartung spannen. Beachtens-

wert ist der offizielle, autoritative Ton des folgenden Gottesspruches, der die eigene Persönlichkeit des Sprechenden zurücktreten läßt. Wir haben hier ein Beispiel innerer Inspiration, eine Erläuterung der Phrase "בדבר י. Der Prophet handelt ganz als Medium des Gotteswillens wie Bileam. Seine eigenen Empfindungen müssen schweigen. — Der alte Orientale legte Gewicht darauf, bei seinen Vätern auf dem Grundbesitz begraben zu werden. In fremdem Lande wollte niemand gerne ruhen, so Jakob Gen 47, 30; Joseph Gen 50, 25. — Die Schuld des Gottesmannes ist an sich nicht groß. Er ließ sich durch die Höflichkeit des Gastgebers betören, während sein Auftrag unbedingt lautete. Jeder gegenteilige „Gottesspruch" war demnach als Trug abzuweisen. Doch der kleine Ungehorsam gegen Jahve geschah unter eigentümlichen Verhältnissen. Durch seine Umkehr schwächte er den moralischen Eindruck seines früheren Auftretens. Er sollte energischen Abscheu gegen den Kult von Betel dadurch ausdrücken, daß er plötzlich erschien und schnell wieder verschwand. Dazu hatte er dem Könige die feierliche Versicherung öffentlich vor allem Volke gegeben (v. 8), daß er nach dem Auftrage Gottes jede Gastfreundschaft verschmähen müsse. Jetzt handelte er aber ebenso öffentlich dagegen und desavouierte Jahves Sache, die er vertrat. Soll der frühere mächtige Eindruck, den die Szene vor dem Altar hervorbrachte, wiederhergestellt werden, so muß jetzt den Propheten unverzüglich und öffentlich die Strafe treffen. Das Gleiche ist betreffs des Gastgebers nicht nötig. Er vertritt nicht öffentlich Jahves Sache vor dem ganzen Volke. Niemand weiß, daß er ihn durch eine Lüge zur Umkehr bewog. Eine öffentliche Strafe ist also hier nicht motiviert.

23 In אָכְלוּ drücken B A das Suffix nicht aus, S T pluralisch. Hinter שְׁתוֹתוּ add G S *ὕδωρ*, was wohl hier stand. Statt "לנביא אש" הש B L *καὶ ἐπέστρεψεν* וַיָּשָׁב. Dies ist wohl der ursprüngliche Wortlaut. Der Text wurde mit einer Glosse vermengt, welche erläutern sollte, daß der Esel dem Gastgeber gehörte. לנביא (Hex om) bezeichnet die Zugehörigkeit zum determinierten החמור. Doch konnte der judäische Gottesmann seinen eigenen Esel haben. וילך v. 10 heißt nicht notwendig „zu Fuß gehen", wie sofort v. 24 lehrt. **24** אֲצָלָה könnte sich auf den Weg beziehen (cf. 1 Sam 20, 41). Wegen v. 25. 28 geht es auf den Leichnam. Dann kommt aber der Löwe einigermaßen zu spät. Vielleicht ist die Bemerkung über den Löwen in v. 24b sowie das Entsprechende in v. 28 (wo der Prophet sich harmlos an den Löwen heranwagt) eine spätere Zutat zur

Steigerung des Wunderbaren. In v. 25 konnte statt „Löwe“ ursprünglich „Esel“ stehen. So erklärt sich, daß die Leute in v. 25 nur ein Tier entdecken. — Der Löwe war früher in ganz Vorderasien und auf der Balkanhalbinsel sehr verbreitet. Zum letztenmal soll er in Palästina noch im 12. Jahrh. nach Chr. aufgetreten sein. Es war die persische kleinere und weniger kräftige Rasse. Die assyrischen Könige stellten oft Löwenjagden an. In der Wüste Juda war er heimisch, 1 Sam 17, 34. Daher ist Amos aus Teḳoaʿ das Bild des Löwen geläufig (Am 3, 12). Auch hier führte der Weg den Gottesmann am Westrande der Wüste Juda vorbei. **25** Hinter בדרך führt S noch den Esel ein, auf den die Leute ganz psychologisch zuerst nicht achten. Sonderbar ist die Umschreibung für „in Betel“, wohl nur naive Umständlichkeit des Erzählers. Klo wandelt בָּעִיר in בַּשַּׁעַר: Wie einst Heli 1 Sam 4, 18 sitzt der Gottesmann am Tore der Stadt, wo man die Neuigkeiten austauscht. **26. 27** הנביא G om. 26b. 27 B om. Doch ist das Ausgelassene wahrscheinlich ursprünglich, da die ganze Erzählung sehr umständlich beschreibt. Auch paßt es zur Tendenz des Stückes. Es muß vor der Öffentlichkeit erklärt werden, warum den Gottesmann die Strafe trifft. So wird Jahves Ehre, die der Getötete durch Ungehorsam öffentlich verletzt hat, wiederhergestellt, und der schlechte Eindruck, den angesichts der feierlichen Erklärung (v. 9) seine Widersetzlichkeit gemacht, wieder verwischt. **28. 29** Nach G ist והחמור zu lesen. ויבא B L S om (entbehrlich). הנביא² faßt B L als Nominativ. הזקן B L om. Wahrscheinlich sind beide Worte zu streichen und vorher העיר zu lesen, wie G *εἰς τὴν πόλιν*. לספד ו B L om. **30** ויתן את־נבלתו B om. So gewinnt man v. 29b. 30 einen viel kürzeren Text: „Er brachte ihn in die Stadt zurück, um ihn in seinem Grabe beizusetzen.“ Da der Prophet am Tode des Gottesmannes schuld ist, will er dem Verstorbenen dadurch eine Satisfaktion verschaffen, daß er ihn in seinem eigenen Grabe bestattet. — Die Totenklage beginnt jetzt noch mit ähnlichen Ausdrücken. Sie ist ein Erzeugnis der Volkspoesie. Im Libanon heißt sie taʿdîd el auṣâf „Aufzählung der Eigenschaften“. Der Tote wird von den Lebenden gelobt (cf. Jer 22, 18): Jâ ḥabibi, jâ ṣadiḳi! Sabaʿ il ṛâb walla, uṭair il bâz ʿalla u hâda hu ḥikm Alla. „O Lieber, o Freund! Der Löwe des Waldes ist fort, der Falke ist aufgestiegen und das ist die Schickung Gottes!“ **31** קברו אח״ אתו G *μετὰ τὸ κόψασθαι αὐτόν* = סְפֹד עָלָיו אח״. Die Totenklage dauert nach dem Begräbnis im Hause des Verstorbenen und am

Grabe noch fort. Daher die Lesart des G. Statt "הניחו את־עצ G *θέτε με* und add *ἵνα σωθῶσι* (L *σωθῇ*) *τὰ ὀστᾶ μου μετὰ τῶν ὀστῶν αὐτοῦ*, Zusatz eines Späteren, der sich aus II 23, 18 herausbildete. Der Gottesmann hat dem Propheten seine Weissagung bezüglich der auf dem Altar zu verbrennenden Gebeine des Näheren dargelegt. Deshalb fürchtet der Prophet, auch seine Überreste könnte ein ähnliches Schicksal treffen. Andererseits hofft er (eine sichere Voraussicht anzunehmen ist unnötig), Gott werde wenigstens das Grab des Gottesmannes vor Entweihung schützen. Deshalb wünscht er, bei ihm bestattet zu werden. Das Grabmal mag, wie jetzt das Weli eines mohammedanischen Derwisches oder Seḫs, beim Volk besonders verehrt worden sein. Seine Geschichte konnte sich bis in die Zeit des Josias forterhalten. Nur gegen Namen ist die Volkstradition gleichgültig. Sie sind auch hier bald vergessen worden. **32** Hier verrät sich der späte Verfasser. „Städte Samariens" setzt die Existenz der assyrischen 721 eingerichteten Provinz voraus. Von den Höhen des ganzen Landes ist v. 2 nicht die Rede. Das fügt der josianische Schriftsteller zu Ehren des Königs aus Eigenem hinzu.

33 "כֹּהֲנֵי ב[2] V G S *ἱερεὺς εἷς τὰ ὑψηλά*. Der Sing. ist wegen ויהי besser. Die Punktation וַיְהִי als Finalsatz (cf. 15, 19) ist möglich, aber וְיָדֵי natürlicher. „Die Hand füllen" hat nur ein unvollkommenes Analogon im Assyrischen. Mullû mit ana oder ana ḳati heißt „jemand etwas anvertrauen" resp. „der Hand jemandes etwas anvertrauen", von der Übergabe verschiedener Objekte, auch des Königtums, gebraucht. So schon bei Ḫammurabi z. B. Louvreinschr. 1, 14. 15 (KB 3, 1, 122): ṣirrasina ana ḳatia umallû „ihr Zepter haben sie meiner Hand übergeben". Ebenso in den Akten dieses Königs. Cf. King, Letters and Inscriptions of Hammurabi III 192 u. ö. bei den Späteren. Statt ana ḳatia oder ana ḳatišu heißt es mit virtueller Präposition auch ḳatûa, ḳatuššu. Sehr selten scheint dabei ḳatu im Akkusativ zu stehen, neben einem andern von mullû abhängigen Objekt, 4 R[2] 12 Rev. 45: Ḳat nakirišu limallušu „Seinem Feinde möge er ihn übergeben". Die Phrase hat sich daher gebildet, daß mullû als „übergeben" gefaßt wurde. Daher auch die große Verschiedenheit des zu übergebenden Objektes. Das alles stimmt wenig zum Hebr. מִלֵּא יַד. Letzteres wird von der Installierung ins Priestertum gebraucht, ohne einen zweiten Akkusativ. Wir haben es mit einer ganz verschiedenen Redewendung zu tun, deren Ursprung anders zu erklären

ist. Der Widder, dessen Teile nebst einer Mincha Aaron bei der Priesterweihe auf die flachen Hände gelegt wurde, heißt „Widder der Füllung“ (Ex 29, 22). Nach der ebendort (Ex 29, 9 und 28, 41) vorkommenden Phrase „die Hand füllen“ wurde vielleicht die eigentliche Weihe durch diese Auflegung der Opferstücke auf die Hand vollzogen. Cf. 2 Chr 13, 9. Allerdings ist das Bewußtsein dieser Bedeutung längst geschwunden und tritt nirgends klar hervor. — Sehr beachtenswert ist auch die Art und Weise, wie in alter Zeit die Ägypter ihre Priester einsetzten. Da ist überhaupt von keiner Zeremonie die Rede, sondern die Dokumente sprechen nur von der juridischen Übergabe gewisser Stiftungen an den Kandidaten. Ein Teil davon gehörte ihm, ein anderer wurde von ihm verwaltet. „Seine Hand“ wurde also mit Gütern „gefüllt“. Cf. z. B. die Inschrift des Fürsten Ḥ'pj-ḏf'j von Siut um 2000 v. Chr., der zu seinem Totenpriester also spricht (Erman, Altäg. Chrest. 87): „Siehe, alle diese Dinge, welche ich vertragsmäßig von jener Priesterklasse (den w'b) erhalten, stehen unter deiner Aufsicht. Siehe, der Totenpriester eines Mannes sorgt für die Vermehrung seines Besitzes und Opferbrots. Siehe, ich ließ dich wissen, was ich jenen Priestern zum Ersatz für jene Dinge gegeben habe, die sie mir geliefert. Hüte sie und sei dahinter! Jede Rede über das, was ich ihnen gegeben, lasse sie deinen Sohn wissen, deinen Erben, der mir den Totenpriester machen wird. Siehe, ich habe dich ausgestattet mit Feldern, Menschen, Vieh, Waldungen, mit jeglichem Ding, wie ein jeder Fürst von Siut, damit du mir gerne dienest und acht gebest auf alles, was ich deiner Hand anvertraut. Es liegt vor dir aufgeschrieben.“ Ähnlich die Inschrift von Teima, wo die dortigen Götter den Ṣahmmušezib zum Priester einsetzen, indem sie ihm jährliche Einnahmen von den Dattelpalmen des Tempels zuweisen. Vielleicht ist also die Phrase daraus entstanden, daß in ältester Zeit der Priester durch einfache Anweisung des Einkommens eingesetzt wurde. So ward gleichsam seine Hand mit Einnahmen gefüllt. Dazu stimmt Jud 17, 12; coll. 18, 4. **34** Mit GST ist הדבר einzusetzen. Die eigentliche Sünde Jerobeams, von der immer die Rede ist und zu der das Volk verführt wurde, ist nach 12, 30 die Verehrung der beiden Kälber. Daneben wird 12, 31 die Einrichtung der Höhen und die Aushebung nichtlevitischer Priester betont und letzteres hier als „Sünde des Hauses Jerobeam“ bezeichnet. Die Höhen sind deshalb nicht mit hervorgehoben, weil es solche auch im Südreiche gab. Für R sind auch

orthodoxe (bildlose) Jahvekultstätten außerhalb Jerusalems illegitim. Durch den Höhenkult als solchen unterschied sich also Jerobeam nicht von den Königen des Südens. - Man kann demnach zwei Sünden Jerobeams unterscheiden, erstens die Verehrung der goldenen Kälber, zweitens die Aushebung nichtlevitischer Priester. So kommt v. 34 neben 12, 30 völlig zur Geltung, und es erklärt sich die Unsicherheit der Textüberlieferung, indem bald von der Sünde Jerobeams im Sing. (z. B. 15, 26), bald von den Sünden im Plur. (z. B. 14, 16; 15, 3) die Rede ist. Der ursprüngliche Text hatte allerdings immer Sing. und meinte damit den Stierkult 12, 30. Daher der öftere Zusatz אשר החטיא את־ישראל, der sich nicht auf die Aushebung nichtlevitischer Priester beziehen kann. Dementsprechend ist hier auch vom Hause Jerobeams, nicht vom Volke die Rede.

Literarkritisches zu Kap. XIII. In ihrer jetzigen Form stammt die Erzählung 12, 33—13, 32 aus der Zeit des Josias um 620. Das beweist v. 2 der Name Josias, v. 32 „die Städte Samariens", was nur nach 721 verständlich ist. Auch der Anlaß zur Abfassung war erst damals am besten gegeben: Man fand bei der Zerstörung des Tempels zu Betel ein Weli, d. i. ein vom Volk verehrtes Grab eines anonymen jüdischen Propheten, dessen Geschichte sich im Volksmund erhalten hatte. Cf. II 23, 16 ff. Das gab einem Schriftsteller Veranlassung, der Sache weiter nachzuspüren. Der Schluß der Geschichte folgt II 23, 16—18.

Der Schriftsteller aus der Zeit des Josias erzählt nicht nach dem Hörensagen, sondern er hat eine ältere Quelle redigiert. Das Stück stand in einer Prophetengeschichte, zu der wohl auch 12, 21—24 gehörte. Die Verwandtschaft beider Abschnitte erhellt aus der emphatischen Wiederholung des „דבר יה" in Kap. 13 und 12, 24, aus der Phrase שובו ללכת, die 12, 24 und 13, 17, außerdem aber nur noch Eccle 5, 14 vorkommt, endlich beweist die Wendung „ויאמר בדבר, daß 12, 33 ff. in einen weiteren Zusammenhang gehört, in eine Prophetengeschichte, wie 20, 35 und 1 Sam 3, 21. Die Quelle ist judäisch, wie 12, 21 ff. ausweist. Dazu stimmt hier die feindselige Haltung gegen Jerobeam. Die Schrift ist ziemlich alt. Denn 12, 21 ff. ist noch von einem Stamm die Rede. Daß Benjamin ursprünglich sich Israel anschloß, wird man später gern vertuscht haben. Doch gehört sie nicht direkt in die Zeit Jerobeams, da sonst unerklärlich wäre, wie die Namen der beiden Propheten fehlen. Als die Quelle entstand, waren sie bereits verschollen.

Nach dem Exil kann man weder die Abfassung der ursprünglichen Erzählung 12, 33 ff., noch deren Redaktion ansetzen. Damals entbehrte Betel jeglicher Bedeutung. Das Interesse für diesen Sitz des einstigen Stierkults war völlig erloschen. — Der Schriftsteller zur Zeit des Josias war, wie gesagt, ein Redaktor. Er hat die Geschichte samt der Notiz über ihre Erfüllung zusammengestellt. Von ihm stammt v. 2 der Name Josias, v. 3 der Aramaismus, ferner 18b sowie mindestens v. 32b, wenn nicht der ganze Vers. Sodann hat R das Ganze übernommen, dabei aber die Erfüllung hier abgerissen und in II 23, 16—18 untergebracht. Es bleibt zweifelhaft, von wem die wahrscheinlich heterogenen Verse 3 und 5 stammen (von dem Zwischenredaktor unter Josias?).

Das Stück enthält manche echt populäre Züge, wie die Bemerkung vom Dabeistehen des Löwen (v. 24. 28), deren moralisch-didaktische Bedeutung sekundär ist. Es genügt, daß der Gottesmann zur Strafe für seinen Ungehorsam vom Löwen getötet und nicht aufgefressen wird. Cf. zu v. 24. — Die Moral ist parallel dem Buche Jonas und der Bileamgeschichte. Sie lehrt, daß auch der Sünder eines Gottesspruches gewürdigt werden kann und daß Gott auch den kleinen Ungehorsam schwer straft, wie Act 5, 1 ff.; Lk 1, 20. Die Auffassung der Prophetie entspricht ganz derjenigen in der Bileamgeschichte und bei Jeremias (20, 9 ff.). Es ist eine innere plötzliche Inspiration, die sich ihres Mediums bemächtigt, so daß es nicht mehr in eigener Person, sondern nur im Auftrage Jahves handelt (v. 19—22).

Die Klausel 13, 33. 34 stammt von R. Er zieht aus dem Vorhergehenden das Resumé: All das Wunderbare machte auf Jerobeam keinen Eindruck. Sie ist nach 12, 30a. 31 gearbeitet. V. 34b bildet zugleich auch die Überleitung zum Folgenden, wo der Untergang der Dynastie klarer ausgesprochen wird. Die beiden Verse sind eine Klammer zwischen Kap. 13 und 14. Sie schlossen sich ursprünglich (vor angeblicher Dazwischenschiebung der Erzählung vom Gottesmann und Propheten) keineswegs direkt an 12, 31, wie Wellhausen behauptet (d. i. eigentlich 13, 33bβ. 34, cf. Kompos. des Hex.[3] 278). Das ergäbe eine stilistische Kollision von 12, 30a mit 13, 34a. Außerdem gehört ja noch 12, 32 unmittelbar hinter v. 31.

Kap. XIV. Strafweissagung gegen Jerobeams Haus. Sein Tod. Geschichte Rehabeams.

1 Zu jener Zeit erkrankte Jerobeams Sohn Abia. 2 Da sprach Jerobeam zu seinem Weibe: Mache dich auf, verkleide dich, daß

man nicht merke, daß du Jerobeams Gemahlin bist, und gehe nach Silo. Dort wohnt bekanntlich der Prophet Ahia. Der hat betreffs meiner den Ausspruch getan, daß ich König *über dieses Volk* werden solle. *3 Nimm auch 10 Laib Brot, ferner Kuchen und einen Krug Honig mit, und begib dich so zu ihm hinein. Er wird dir ansagen, wie es mit dem Knaben gehen wird. 4 Jerobeams Gemahlin tat wirklich so. Sie machte sich auf, ging nach Silo und trat bei Ahia ins Haus ein. Ahia aber konnte nicht mehr sehen, weil ihm die Augen vor Alter starr geworden waren. 5 Jahve hatte aber zu Ahia gesagt: Eben kommt das Weib Jerobeams daher, um dich betreffs ihres Sohnes zu befragen. Er ist nämlich krank. So und so sollst du zu ihr reden.* Als sie nun *eintrat, und zwar verstellt, 6 und als Ahia den Tritt ihrer Füße vernahm, wie sie in die Türe trat, rief er: Herein, Gemahlin Jerobeams! Warum verstellst du dich denn? Bin ich doch mit harter Botschaft an dich betraut! 7 Geh, sage Jerobeam: Also spricht Jahve, der Gott Israels: Dieweil ich dich mitten aus dem Volke emporgehoben, dich zum Fürsten über mein Volk Israel gesetzt 8 und das Reich dem Hause Davids entrissen und es dir verliehen habe, du aber nicht meinem Knechte David glichest, der da meine Gebote hielt und mit ganzem Herzen mir nachwandelte, indem er nur das tat, was mir wohlgefiel, 9 sondern es schlimmer triebst als alle, die vor dir gewesen, und hingingst und dir fremde Götter, nämlich Gußbilder, fertigtest, um mich zu reizen, und mich hinter dich geworfen hast, 10 darum will ich nun Unglück über das Haus Jerobeam bringen und will von Jerobeam ausrotten, was an die Wand pißt — Leibeigene und Freie in Israel — und will das Haus Jerobeam wegfegen, so wie man den Kot wegfegt, bis es damit aus ist. 11 Wer von Jerobeam in der Stadt stirbt, den sollen die Hunde fressen, und wer auf freiem Felde stirbt, den sollen die Vögel des Himmels fressen, denn Jahve sagt es. 12 Du aber mache dich auf den Heimweg! Wenn deine Füße die Stadt betreten, so wird der Knabe sterben. 13 Ganz Israel wird um ihn klagen, und man wird ihn begraben. Er allein wird nämlich von Jerobeam in ein Grab kommen, dieweil sich an ihm etwas fand, was Jahve, dem Gotte Israels, am Hause Jerobeam wohlgefiel. 14 Und Jahve wird sich einen König über Israel bestellen, der das Haus Jerobeam ausrotten wird (dies ist der Tag und was noch dann?). 15 Auch wird Jahve Israel schlagen [daß sie hin und her schwanken], gleichwie das Rohr im Wasser schwankt, und er wird Israel hinwegtilgen von diesem glücklichen Lande, das*

er ihren Vätern gegeben, und sie jenseits des Stromes zerstreuen, weil sie sich Ascheren gefertigt haben, indem sie Jahve zum Zorne reizten. 16 Und er wird Israel ob der Sünden Jerobeams preisgeben, die er selbst beging und Israel begehen ließ. 17 Da machte sich das Weib Jerobeams auf den Weg und gelangte nach Sereda. *Als sie die Schwelle des Hauses betrat, war der Knabe schon tot. 18 Man begrub ihn und ganz Israel hielt ihm die Totenklage, dem Worte Jahves gemäß, das er durch seinen Knecht, den Propheten Ahia, geredet. 19 Die übrige Geschichte Jerobeams, wie er Krieg geführt und regiert hat, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Israel. 20 Die Zeit, die Jerobeam König war, beträgt 22 Jahre. Alsdann legte er sich zu seinen Vätern, und sein Sohn Nadab wurde an seiner Statt König.*

21 Rehabeam, der Sohn Salomons, wurde König in Juda. 41 Jahre war Rehabeam alt, als er König wurde, und 17 Jahre regierte er in Jerusalem, der Stadt, die Jahve von allen Stämmen Israels erwählt hatte, um seinen Namen dahin zu legen. Seine Mutter hieß Naama, die Ammoniterin. 22 Und Juda tat, was Jahve mißfiel; sie erregten seinen Eifer mehr als alles, was ihre Väter getan, durch ihre Sünden, die sie begingen. 23 Auch sie errichteten sich Höhen, Malsteine und Ascheren auf jeglichem ragenden Hügel und unter jeglichem grünen Baum. 24 Sogar Geweihte gab es im Lande, [kurz] sie ahmten alle Greuel *der Heidenvölker nach, welche Jahve vor den Israeliten vertrieben hatte. 25 Da, im 5. Jahre des Königs Rehabeam, zog Sisak, der König von Ägypten, gegen Jerusalem heran 26 und nahm die Schätze des Tempels Jahves weg sowie die Schätze des königlichen Palastes, ( ) überhaupt alles nahm er weg. Er nahm auch die sämtlichen goldenen Schilde, welche Salomon hatte anfertigen lassen. 27 König Rehabeam ließ an ihrer Statt eherne Schilde machen und übergab sie den Obersten der Trabanten zur Obhut, welche am Eingang zum königlichen Palast die Wache hatten. 28 So oft sich dann der König in den Tempel Jahves begab, pflegten sie die Trabanten zu tragen und brachten sie dann wieder in die Wachstube der Trabanten zurück. 29 Die übrige Geschichte Rehabeams und alle seine Taten, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Juda. 30 Auch war fortwährend Krieg zwischen Rehabeam und Jerobeam. 31 Sodann legte sich Rehabeam zu seinen Vätern und ward bei seinen Vätern in der Davidstadt begraben (seine Mutter hieß Naama, die Ammoniterin), und sein Sohn Abia wurde an seiner Statt König.*

Strafweissagung gegen Jerobeams Haus. 1 בעת ההיא ist die lose Verbindung des R. Das Folgende wird nicht bald nach dem in Kap. 13 Erzählten fallen. Es paßt sehr gut erst gegen Ende der Regierung Jerobeams (cf. v. 10). Abia („Mein Vater ist Jah“) war nicht der Kronprinz, sondern ein jüngerer Sohn. Nicht nur הילד (v. 12) legt dies nahe, sondern besonders v. 13 die Bemerkung, daß Jahve an ihm Wohlgefälliges fand. Als Kronprinz wäre er in die religiöse Politik des Vaters mit verstrickt worden. Sein Name zeigt übrigens, daß auch Jerobeam nach seiner Art Jahveverehrer war. Lat hat statt dieses Verses G 12, 24h eingesetzt: Et homo erat exilis (= ex Silo) et nomen ei Achia[beth], hic erat 60 annorum et verbum Domini erat cum illo. Die sekundäre Form der Erzählung in G 12, 24g ff. ist nach der Rückkehr Jerobeams aus Ägypten noch vor der Tagung in Sichem eingeschaltet. 2 Es ist לְמָלֵךְ nach A S T zu punktieren (cf. 2, 15). Beachte Ktib אתי, die ältere wahrscheinlich atti gesprochene Form. Einige Mss bieten Ktib והשתניתי, woran Jod sekundär und Aramaismus ist, erst in späteren Büchern (Jer, Ez) häufiger, jetzt auch in den jüdisch-aramäischen Papyri aus Assuan belegt. Der König lebt mit Ahia in Feindschaft, da der Prophet seine religiöse Politik nicht billigt, doch läßt ihn Jerobeam gewähren, weil er ihm die Herrschaft 11, 29 ff. vorausgesagt. Beachte den naiven Aberglauben: Das Weib muß unerkannt bleiben, sonst könnte der Prophet Schlimmes weissagen, und dies müßte der Weissagung zulieb eintreten.

3 A om 10. Hinter לחם A add (nach 12, 24h) *καὶ κολλυρίδα τοῖς τέκνοις αὐτοῦ*. Cf. לְבִבוֹת 2 Sam 13, 6 = G *κολλύρας*. Es muß eine Art Kuchen bedeuten. נְקֻדִּים punktiert Baer mit doppeltem d. Nach Jos 9, 5. 12 müßte man an trockene Brotkrumen denken, was nicht paßt. G S T übersetzten „Rosinen“ (*καὶ σταφίδας*, וְכַסָּנִין) Vielleicht ist es eine Art süßes Backwerk. Bekanntlich sind die Orientalen große Liebhaber von Süßigkeiten. Rosinen heißen sonst צִמֻּקִים. Hier ist die Bedeutung „etwas Punktiertes“ (נָקֹד), d. i. mit etwas Bestreutes. דְּבַשׁ könnte das arab. „dibs“ bedeuten, d. i. einen Syrup, der durch mehrmaliges Kochen des ausgepreßten Traubensaftes entsteht. In alter Zeit gewann man ihn auch aus den Datteln des Jordantals. Jos. B. 4, 8, 3 nennt ihn „Honig“ und sagt, daß er dem Bienenhonig nicht viel nachstehe. Da Ṣereda, wo Jerobeam sich damals aufhielt, unmittelbar über dem Jordantal liegt, hat diese Bedeutung hier einige Wahrscheinlichkeit. Der Gottesmann sollte offenbar mit einer Spe-

zialität beehrt werden, die im Gebirge nicht erhältlich war. Er bekommt für seine Auskunft eine Bezahlung wie Samuel (1 Sam 9, 7 ff.). Allerdings ist die Gabe nicht königlich wie II 8, 9. Aber Jerobeams Weib soll nicht als Königin auftreten. **4** Das Weib bricht von Ṣereda auf. G 12, 24k hat ausdrücklich *ἐκ Σαρειρα.* Cf. v. 17. Sie scheint den Weg zu Fuß zurückgelegt zu haben, um arm zu erscheinen. Daher kann die Entfernung zwischen Silo und Ṣereda nicht allzu groß sein. Das paßt auf die Distanz zwischen Ḳarn ṣarṭabe und Selûn. Nach G 12, 24h war Ahia erst 60 Jahre alt, was zu seiner Blindheit nicht recht stimmt. Die Zahl ist also verderbt. **5** Statt ויהי A besser ויהי *καὶ ἐγένετο,* S om. Es ist vielleicht als Dittographie zu והיא zu streichen. **6** Es ist רגלי הבאה zu lesen. In 12, 24k steht nichts von der Offenbarung. Als das Weib in die Stadt tritt, schickt ihr der Prophet seinen Diener entgegen mit der Einladung, schnell ins Haus zu kommen, um dort die traurige Kunde zu vernehmen. Da der dortige Bearbeiter die Verkleidung des Weibes ausließ, mußte er die Situation ändern. Die Frage Ahias ist gut am Platz. Durch die Verkleidung wollte das Weib ein schlechtes Orakel verhüten. **7. 8** A ist aus Aq genommen, wie *σὺν τὸ βασίλειον* (v. 8) zeigt. Die Erhebung „aus der Mitte des Volkes" deutet auf Jerobeams niedere Abkunft. Cf. 11, 26. Zu נגיד cf. 1, 35 (R). Zu ואקרע cf. 11, 31. Sonst sind die Phrasen deuteronomistisch. Cf. Dt 12, 25; 13, 19; 21, 9; I 11, 6. Also spricht hier der R. **9** Auch dieser Vers ist von R. Daß Jerobeam größere Schlechtigkeit verübte als alle seine Vorgänger, paßt hier nicht recht. Der einzige Salomon begünstigte vor ihm den Götzendienst. Die im Folgenden häufige Phrase (16, 25. 30 ff.) wird nur ihrer Ständigkeit halber auch hier mechanisch gebraucht. אלהים אחרים besonders in Dt und Jos häufig. Daß Jerobeam im eigentlichen Sinne fremde Götter verehrte (cf. II 5, 17; 17, 7), ist sonst nirgends gesagt, kann aber in 12, 31 liegen. Jedenfalls sind unter dem Ausdruck die beiden Kälber in Betel und Dan mitgemeint, die, weil illegitim, von R als „fremde Götter" bezeichnet werden. ומסכות ist erklärend („und zwar", „nämlich") zu fassen. A om Waw und S liest überhaupt nur נסכים gegossene Götter. **10** מביא רעה auch I 21, 21; II 21, 12; 22, 16, auch schon oben 9, 9b. Die Phrase ist jeremianisch Jer 6, 19; 11, 11. Das Folgende sind entweder in der Volkssprache geläufige Ausdrücke oder von R aus einer Prophetenerzählung (der hiesigen) genommen und in andere Stellen (16, 11; 21, 21; II 9, 8, auch I Sam 25, 22. 34) hineinge-

tragen. Vielleicht ist besser מַשְׁתִּין zu punktieren. Die Wendung ist eine Umschreibung für alles Männliche. Die Weiber und Mädchen tötete man nicht, sondern nahm sie in den eigenen Harem auf. Cf. II 10, 5ff.; 11, 1. 2. Es ist bloß den Männern gestattet, öffentlich an einer Mauer (immer hockend) ihr Bedürfnis zu verrichten. עָצוּר וְעָזוּב kann verschieden erklärt werden. Robertson Smith (Religion of the Semites² 1, 437): Der Sklave (d. i. Eingeschlossene, Leibeigene) und der freie (Losgelassene). Cf. עצר herrschen 1 Sam 9, 17. Diese Deutung unterstützt ein Vers aus Mutalammis ed. Vollers 15, 4 (Beitr. zur Assyr. 5, 222): وَالبَدْوُ مِن عَانٍ وَمُطْلَقِ. „Die Beduinen, sowohl untergebener als freier.“ Smiths andere Erklärung: עָצוּר gottesdienstlich unrein (nach Neh 6, 10) paßt nicht. The: Unmündige und Mündige. Keil: Verheiratete und Unverheiratete. Dazu kann man اَعْصَرَ heiratsfähig sein vergleichen, daher مُعْصِر heiratsfähiges Mädchen. Andererseits عزب unverheiratet sein, daher عَزَبٌ, عَزِيبٌ ledig. Cf. noch Yahuda in ZA 16, 240ff. und Sarsowsky, Haḳedem 1, 23ff. Der Zusatz בישראל ist dahin zu erklären, daß auch die Anhänger, welche das Königshaus unter den Israeliten zählt, nicht nur die eigentliche Dynastie, der Ausrottung anheimfallen. **11** In 12, 24m fehlt der Inhalt von v. 7. 8. 9. Von v. 10 ist nur ein Teil ausgedrückt, dagegen ist v. 11 fast ganz wiedergegeben. Hunde in den Städten und Raubvögel draußen üben jetzt noch im Orient die Gesundheitspolizei aus. Cf. 16, 4; 21, 24. Zur bekräftigenden Schlußformel cf. z. B. Jes 40, 5. **12. 13** Wenn man בָּבְאָה als Infinitiv der weiblichen Form beibehält, so ist רגליך Subjektsnominativ. Israel beklagt den Knaben, weil es Brauch war, daß das Volk mit der königlichen Familie trauerte. Wahrscheinlich handelt es sich hier um einen unerwachsenen und deshalb unverdorbenen Sohn Jerobeams. טוב mit על statt אל auch Est 5, 4, Neh 2, 5. Im Assyrischen ṭâbu gewöhnlich mit eli. G 12, 241 schildert anschaulicher: Wenn das Weib die Stadt betritt, sollen ihr die Dienerinnen mit der Todesnachricht entgegenkommen. לירבעם in 13a ist vom Haus Jerobeams zu fassen. Von allen Angehörigen Jerobeams ist der Knabe der einzige, der anständig begraben wird. Die übrigen trifft das Los von v. 11. Über Jerobeam selbst ist dabei nichts ausgesagt. Sein Begräbnis widerspricht also nicht dem v. 13. Ihn trifft, wie später

Ahab (21, 29), zunächst nur die Strafe, daß er den Sturz seiner Dynastie vorauserfährt. Cf. auch v. 20. **14** Der Prophet sieht noch über die kurze Regierung Nadabs hinweg auf Baasa. Vielleicht dachte letzterer damals schon an die Usurpation, wie Jerobeam unter Salomon, und wurde von den in Jerobeam enttäuschten Jahvepropheten unterstützt. Von זה an ist der Text unverständlich. Hebr.: Dies ist der Tag und was noch dann? A: *ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ τί καὶ νῦν*; S: ܡܢ ܝܘܡܢܐ ܘܠܗܠ ܡܟܝܠ, T: (er wird ausrotten) denjenigen, der jetzt lebt und der noch später geboren wird. Es ist wohl die Glosse eines frommen Lesers zum folgenden Vers und ward im Exil an den Rand geschrieben: Das Exil ist schon da, was soll nun noch nachkommen? Zur Not kann man mit Ki ביום ההוא als Schluß von v. 14 lesen und darauf והכה יהוה גם עתה את־י״. „Und auch dann noch — nämlich nach Jerobeams Ausrottung (cf. zu עתה im futurischen Sinn Job 6, 3) — wird Gott Israel schlagen“ — ein Übergang zur Idee vom Exil. **15** Vor כאשר ist eine Lücke. Man erwartet ein Verb, etwa וְהִתְנוֹדְדוּ oder וְנָדוּ. Der Vers bezieht sich auf das Exil des N-Reiches. Das Geschlagenwerden und Schwanken sind verschiedene Ausdrücke für das Unglück der Deportation, keineswegs für den raschen Wechsel der Dynastien im N-Reich, das „Schwanken“ von einer Dynastie zur andern (Ki). Denn der Wechsel des Königshauses war für die weiten Schichten des Volkes kein besonderes Unglück. Die Lasten drückten es immer gleich schwer. Der Schluß von עשׂו an klingt sonderbar. Man würde eher עָבְדוּ erwarten. Auch die einfache Anfügung des Partizips מכעיסים ist ungewohnt. Daher will Klo den Satz in 2 zerlegen: יַעַן אֲשֶׁר הֵם מַכְעִסִים אֶת־י״ und יַעַן אֲשֵׁרֵיהֶם אֲשֶׁר עָשׂוּ. Beides wären Randglossen. Aber nötig ist das nicht. Man kann vor מַכְעִסִים allenfalls וַיִּהְיוּ setzen. Aschera ist a) Name einer Göttin, und zwar einer syropalästinensischen. Dies geht jetzt aus den Keilinschriften unzweifelhaft hervor, nicht nur aus dem Namen Abd Aširti in den Amarnabriefen, sondern auch aus andern Dokumenten, wo der Charakter der Göttin und ihre Zugehörigkeit zum Westland klar ist. Das A T ist also im Recht, wenn es Aschera als Namen einer Göttin parallel neben Baʿal gebraucht, II 23, 4; I 18, 19 u. ö. b) Name des heiligen Pfahls, der neben dem Altare stand (Plur. אֲשֵׁרִים). Er war aus Holz (Jud 6, 26) und konnte verbrannt werden (Dt 12, 3). Es war kein lebendiger Baum, denn die Aschera wurde öfter unter einen grünen Baum gesetzt (II 17, 10). Sogar am Tempel zu Jerusalem stand eine Aschera (II 21, 7), um so

mehr auf den Höhen (II 18, 4). c) Beide Bedeutungen lassen sich am besten so vereinen, daß der Pfahl das Symbol der Göttin Aschera war und deshalb allmählich ihren Namen bekam. Cf. Ἑρμῆς, Bezeichnung des Gottes und dann des mit dem Kopf desselben versehenen Pfeilers. Zu Tell Halaf in Mesopotamien fand Oppenheim (cf. AO 1908, 1, Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin) einen Marmorpfahl mit dem Kopf der verschleierten Göttin. Dies ist ein Übergang von Holz zum Stein und zugleich Streben nach genauerem Ausdruck der Bedeutung. Der Ascherapfahl ist das Pendant zu der am Baʿalheiligtum stehenden steinernen Massebe. Ursprünglich geht er wohl auf den Baumkultus zurück. Der lebendige Baum versinnbildete die lebende Kraft der Gottheit. Wo kein Baum zur Verfügung stand, stellte man einen Pfahl auf. Später setzte man überhaupt immer Pfähle. Die Aschera, die im Pfahl verehrt wurde, war die Göttin der zeugenden Naturkraft. Cf. Jer 2, 27. Auch die verschleierte Göttin ist die Spenderin der Fruchtbarkeit. Wenn sie entblößt in der Unterwelt weilt, erstirbt auf Erden das Leben. d) Schwierig ist das Verhältnis der Aschera zur Astarte. In späterer Zeit ward die Aschera als Doppelgängerin der Astarte aufgefaßt. Neben Baʿal wird bald diese bald jene genannt. Jud 2, 13; 3, 7. Ursprünglich waren es aber verschiedene Gottheiten, da die Namen etymologisch differieren. — Aschera hängt möglicherweise mit assyr. eširtu, Heiligtum, Tempel zusammen. Cf. die phönizische Inschrift von Maʿṣub: לעשתרת באשרת אל חמן „Der Astarte im Heiligtum des El Ḥammân“. Cf. ferner assyr. ekurru Tempel, das im Plur. ekurrâti auch „Göttinnen“ bedeutet. Wahrscheinlicher ist aber der Name als Feminin zu אָשֵׁר zu fassen (cf. noch die ḳatabanische Göttin אתרת Glaser 1600, 4), das ursprünglich einen Gott bezeichnet, nämlich „der Glückliche, Glückbringer“, ähnlich wie Gad. Wie der Obelisk (tḫn) die ägyptische Massebe ist, so ist der hl. Pfahl des Osiris (ḏd) eine Art Seitenstück zur Aschera. — Die Phrasen sind hier deuteronomisch. Zu האדמה cf. Dt 6, 15; 11, 17; 28, 21. 63; Jer 12, 14. מֵעֵבֶר לַנָּהָר bedeutet hier das östliche, linke Ufer des Eufrat (cf. II 17, 6), also hat die Phrase hier einen anderen Sinn als 5, 4, wo das W-Ufer und überhaupt Syrien gemeint ist. Letzterer Sprachgebrauch ist später, also die hiesige Auffassung, welche vom palästinensischen, nicht vom babylonischen Standpunkt geprägt ist, die ältere. V. 5, 4 stammt von Rj, hier dagegen spricht R. **16** Es wäre statt וַיִּתֵּן besser וְנָתַן zu lesen. Cf. umgekehrt in 13, 3. Zur

Bedeutung preisgeben cf. Mi 5, 2. Zu den Sünden Jerobeams cf. 13,34 und 12,30. Gesündigt hat er durch Aufstellung der Stiere und Bestellung der fremden Priester. Das Volk sündigte durch den Stierkult. **17. 18** תרצתה ist unrichtig. Erst Baasa hat sich, ähnlich wie der folgende Dynastiegründer ʿOmri, eine neue Residenz in Tirṣa angelegt. A hat *εἰς γῆν Σαριρα* und G 12, 24h ff. ständig *Σαρειρα*. Es stand hier demnach ursprünglich צְרֵדָתָה, später nach der bekannten Verwechslung צָרְתָּנָה. In 12, 24n ist die Rede, die über das Exil handelt, völlig übergangen. Der Knabe stirbt, als die Frau die Stadt betritt. Das sagt hier auch Hebr v. 12. Darum ist v. 17 מֵת als Plusquamperfekt zu übersetzen, um einen Widerspruch mit v. 12 zu vermeiden. Dies wird außerdem syntaktisch nahegelegt. Wäre der Knabe beim Betreten der Hausschwelle gestorben, so hieße es besser וַיָּמָת.

19 Die dürftigen Nachrichten lassen immerhin erkennen, daß Jerobeam verschiedene Kriege geführt hat: a) Im O-Jordanland bei Gelegenheit der Besetzung Penuels, vielleicht mit den ʿAmmonitern (cf. zu 12, 25). b) Mit Rehabeam. Nach 14, 30; 15, 6; 2 Chr 12, 15 herrschte „die ganze Zeit hindurch" zwischen ihnen Krieg. Es konnte sich Rehabeam nicht darum handeln, das alte salomonische Reich in seinem Umfange wieder herzustellen. Schon der erste Versuch mißlang (12, 21ff.). Auch scheint Jerobeam wie später Baasa zu Damaskus freundschaftliche Beziehungen gepflogen zu haben und hatte vielleicht mit Ḥezjon ein Bündnis geschlossen. Ein Angriff Judas auf Israel wäre auch gegen Damaskus gerichtet gewesen. Es konnte nur Grenzplänkeleien zwischen ihnen geben, bei denen die Judäer so gut wie gar keinen Erfolg hatten. Cf. 2 Chr 13, 7. — Die Propheten machten gegen ernste Angriffspläne Rehabeams Opposition. Sie waren mehr für die Festigung des kleinen Reiches nach innen, und Rehabeam befolgte meist diese Politik, wie seine zahlreichen Festungsbauten beweisen (2 Chr 11, 5ff.). c) Unter Abia änderten sich die Verhältnisse. Die Nachricht 2 Chr 13, 2ff. ist zwar rhetorisch ausgeschmückt, aber im wesentlichen historisch. Es fand im Gebirge Efraim ein Treffen beim Berg Ṣemaraim statt, welcher entsprechend dem gleichnamigen Ort Jos 18, 22 irgendwo zwischen Betel und dem Jordantal gelegen war (cf. etwa Ḳubbet und Wadi er rummâmane). Der Kampf war sehr heiß. Das judäische Heer wurde umgangen, schließlich gewann es die Oberhand und eroberte 3 Städte (2 Chr 13, 19), nämlich Ješana (ʿAin sinja), ʿEfron (Et ṭajjibe) und Betel.

Die Grenze des Südreiches wurde also etwa 2 Stunden weiter nach N gerückt. Nach ib. v. 20 vermochte Jerobeam die Städte bis zu seinem Lebensende nicht zurückzuerobern. Dies erklärt das rasche Fiasko seiner Dynastie. Er erfüllte die Hoffnungen nicht, die man auf ihn gesetzt. Man wurde mit ihm unzufrieden. Gegen seinen Sohn entlud sich die Gärung. Der Kampf mit Abia (916--914) mag 915 stattgefunden haben. Darauf lebte Jerobeam noch 4 Jahre († 911). Nicht lange vor seinen Tod ist die Geschichte vom kranken Sohn zu setzen. Ahia ist entgegen 11, 29 in 14, 4 bereits hochbetagt und blind. Auch die Strafweissagung ist vor dem Ausgang Jerobeams am besten verständlich. Die Szene in Betel 13, 1ff. spielt spätestens 916. Denn dann ging die Stadt verloren. d) Vielleicht hatte Jerobeam in seinen letzten Jahren auch gegen Damaskus zu kämpfen. Aus 15, 19 (2 Chr 16, 3) könnte man schließen, daß schon Abia, der Vater Asas, ein Bündnis mit Ṭabrimmon, dem Vater Benhadads, schloß. Möglicherweise ist aber der Ausdruck „zwischen meinem Vater und deinem Vater“ nur leere Formel. Aber eine Allianz Abias mit Damaskus würde erstlich erklären, warum Jerobeam seit 915 nichts mehr gegen Juda unternahm. Er ward im N durch Streitigkeiten festgehalten. Sodann stimmt dazu, daß auch die ersten Jahre Asas ruhig verliefen, so lange nämlich Ṭabrimmon lebte. Erst unter Benhadad brachte Baasa wieder ein Bündnis mit Damaskus gegen Juda zustande. Endlich deutet vielleicht 2 Chr 13, 3 darauf, daß Abia gegen Jerobeam die Offensive ergriff (ויאסר). Er hatte also damals wohl eine Stütze an Damaskus. e) Auch der Einfall Šošenḳs machte Jerobeam zu schaffen. Zahlreiche Städte des N-Reiches zahlten dem Ägypter Tribut oder wurden sogar geplündert. Das ägyptische Heer gelangte höchstens bis Râs en naḳûra (südlich von dort liegen die nördlichsten, in der Šošenḳliste erwähnten Orte), nahm die festen Plätze der großen Ebene, überschritt den Jordan (daher 150 Yw-rw-dn = Jordangebiet) und eroberte Maḥanaim (22) und Penuel (53). Diesseits des Jordan nennt Šošenḳ von israelitischen Städten: 14 Taʿanak, 15 Šunem, 16 Betšean, 17 Reḥob (irgendwo bei ʿAkko, Jos 19, 28), 18 Ḥafarajim (Ḫirbet el farrije in der großen Ebene), 27 Megiddo, 32 ʿAran (Ḫirbet ʿara im Wadi ʿara), 35 Yeḥm (vielleicht Jemma nordöstlich von Kakûn), eventuell noch 38 Soko (Šuwêke bei Kakûn) und 39 Bet Tappuaḥ (im O gegen das Jordantal an der Grenze zwischen Efraim und Manasse). Doch lassen die zwei letzten

Namen auch Identifikationen mit südlicher gelegenen Orten zu. Ist Bet Tappuaḥ wirklich im N-Reich zu suchen, so mußte Šošenḳ auch Sichem, von W her kommend, erobern. Aber es ist fraglich, ob er tatsächlich ins Herz Efraims eindrang. Was in den großen Lücken der Liste 1—12, 41—44, 46—52, 60—63, 113—115 und von 133 ab stand, wissen wir nicht. Die eben genannten Städte liegen alle entweder an der Küste oder in der großen Ebene. Vielleicht kam Jerobeam Šošenḳ irgendwo in der großen Ebene entgegen und unterwarf sich, worauf der Ägypter auf demselben Wege, auf dem er längs der Küste gekommen, wieder abzog, dabei aber einen Abstecher ins judäische Gebirge gegen Jerusalem machte. Cf. noch zu v. 25. Der Zweck des Feldzugs war wohl, das geschwächte Ansehen Ägyptens in Palästina wiederherzustellen. Vielleicht hatte Jerobeam seinen früher versprochenen jährlichen Tribut nicht gezahlt. Šošenḳ mahnte den Säumigen durch eine Razzia und stattete dabei auch dem judäischen König einen Besuch ab, um auch dort seine Kassen zu füllen und einen jährlichen Tribut sich auszubedingen. Hohe politische Bedeutung oder dauernde Erfolge dürfen wir diesem Zug nicht zuschreiben. — Alles in allem sehen wir in Jerobeam keinen besonders erfolgreichen Herrscher. Am Ende seines Lebens mußte er den drohenden Zusammensturz seiner Dynastie klar vorausschauen. Ein besonderes Geschick lag darin, daß derselbe Prophet Jerobeam die Herrschaft anbot und ihm wieder auf Grund getäuschter Hoffnungen der Jahvepartei zum Schluß seiner Regierung das nahende Ende voraussagte.

20 Aus 2 Chr 13, 20 läßt sich vielleicht mit The schließen, daß Jerobeam eines plötzlichen Todes starb. Er wurde jedenfalls mit königlichen Ehren bestattet. Es stand wahrscheinlich eine Notiz über das Begräbnis in Sichem da, wurde aber in falscher Rücksicht auf v. 13 (cf. dort) später gestrichen. Möglicherweise ließ Baasa Jerobeams Grab schänden und die Leiche hinauswerfen. Ebenso verfuhr z. B. Assurbanipal (Rassam C. 6, 70 ff.; KB 2, 206) in Elam, als er die dortige Dynastie stürzte. Die Leiche Abias entging diesem Schicksal (v. 13), weil er zu Ṣereda, nicht in Sichem bestattet war.

Geschichte Rehabeams. **21** Nach B 12, 24a ist Rehabeam 16 Jahre alt und regiert 12 Jahre (L hat dort 41 und 17). Diese Ziffern sind zu niedrig. Dann wäre Abia beim Regierungsantritt nur ca. 10—12 Jahre alt. Das stimmt aber nicht zu der Rolle, die ihm 2 Chr 13, 4 zugeteilt wird, auch nicht zu 2 Chr 13, 21, wo-

nach er mit 14 Frauen 38 Kinder zeugte. Er regierte nur 3, d. i. über 2 Jahre. Letzterer Grund schließt auch die Kombination 16 und 17 aus. Vielmehr ist betreffs Rehabeams am Antrittsalter von 41 Jahren und an 17 Regierungsjahren festzuhalten. Daher zählte Abia beim Regierungsantritt ca. 34 Jahre, beim Tod 37 Jahre, Asa beim Antritt ca. 18, am Ende seiner Regierung ca. 60 Jahre und somit Josafat bei der Thronbesteigung nach I 22, 42 35 Jahre. Cf. zu 15, 2. Allerdings sagt Abia (2 Chr 13, 7), sein Vater Rehabeam sei zur Zeit der Reichsspaltung ein נער und zaghaften Mutes gewesen, was auf ein geringes Alter schließen ließe. Allein das ist rhetorische Übertreibung, die sich auf I 12, 8 stützt und der das wahre Faktum zugrunde liegt, daß Jerobeam den Rehabeam an Alter übertraf. Denn dieser war um die Mitte der Regierung Salomons (11, 28) mindestens 30 Jahre, bei der Reichsspaltung wenigstens 50 und beim Tod ca. 72 Jahre alt. Naʿama (die „Liebliche“) wurde noch unter David Salomons Frau. Denn letzterer regiert 40 Jahre, daher ist der 41jährige Rehabeam zu Davids Lebzeiten geboren. Auch David hatte fremde Weiber, so Maʿaka, die Tochter Talmais, Königs von Gešur (2 Sam 3, 3). Nach G 12, 24a war Naʿama „*θυγάτηρ Ἄνα υἱοῦ Ναὰς βασιλέως Ἀμμων*“ d. i. Tochter des Ḥanûn ben Naḥaš, der 2 Sam 10, 1ff. um die Mitte der Regierung Davids zur Herrschaft gelangte und bald darauf (2 Sam 12, 26ff.) besiegt ward. — Die Mutter wird bei den Königen von Juda regelmäßig genannt. Das deutet auf eine staatsrechtlich bevorzugte Stellung. Sie führte auch das Regiment über die Frauen des Königs. Daher heißt sie 15, 13 גבירה. Im N-Reiche fehlte diese Einrichtung (cf. zu II 10, 13). **22** יהודה G *Ῥοβοαμ*. Wahrscheinlich fehlte ursprünglich beides und es hieß, auf Rehabeam bezüglich, wie sehr oft bei späteren Königen, ויעש הרע. V. 22a war demnach eine tadelnde Bemerkung über Rehabeam wie 2 Chr 12, 1 und I 15, 3. Seine Schlechtigkeit mag darin bestanden haben, daß er wie Salomon die fremden Kulte duldete oder begünstigte, sodann aber darin, daß er nach 15, 12 verbotene Jahvebilder, Masseben und vielleicht auch Ascheren fertigen ließ. In 22b ist vom Volke die Rede, denn v. 23 fährt im Plural fort. In B (L) ist 22b auf Rehabeam (singularisch) bezogen. Wahrscheinlich stand יהודה (22a) ursprünglich als erklärende Glosse bei ויקנאו. Die Phrase „Böses in den Augen Jahves tun“ häufig in Dt 4, 25; 9, 18; 17, 2; 31, 29. **23** גם המה B L Lat (Leg) om *, wohl verdeutlichende Glosse zum Unterschied von den v. 22 ge-

nannten Vätern. Zu 23b cf. Dt 12, 2b und Jer 2, 20; ähnlich Jer 3, 6. 13; Jes 57, 5; Ez 6, 13. Die Massebe a) gehört neben der Aschera zur Ausstattung des Heiligtums. Sie steht neben dem Altar, wie jetzt die zahlreichen Funde in Petra, Taʿannek, Gezer, Tell eṣ ṣâfije, Megiddo usw. lehren (Benzinger, Archäol.² 319ff.). Sie ist ein säulenartiger Stein verschiedener Form, bald roh, bald bearbeitet, bald kantig zugespitzt oder abgeplattet. b) Sie wurde als Symbol der gegenwärtigen Gottheit aufgefaßt. Das lehrt die Entwickelung zur rudimentären Gottesstatue, wie sie an der Hand der Funde beobachtet werden kann. Ein Seitenstück dazu ist die verschleierte Göttin von Tell Halaf. Diese Bedeutung erhellt auch aus Gen 28, 16. 17: Jakob stellt in Betel eine Steinmassebe als Symbol der gegenwärtigen Gottheit auf (v. 18) und fügt Gen 35, 7 den Altar hinzu. c) Doch kommt man mit dieser Bedeutung der Massebe keineswegs überall aus. Weshalb erscheinen die Malsteine paarweise, ja sogar zuweilen als Säulenstraße (Taʿannek)? Hat man viele Götter gegenwärtig gedacht? Das ist nicht wahrscheinlich. Nach Ex 24, 4 errichtet Moses unter dem Sinai einen Altar und 12 Masseben nach der Zahl der Stämme Israels. Sie werden also in den Malsteinen verkörpert. d) Die Masseben gehörten auch zur Ausstattung von Jahveheiligtümern (Gen 28, 17. 18; 35, 7). Jahve wurde so als gegenwärtig dargestellt. Doch diese Praxis wurde für die wahre Gottesidee bald gefährlich. Denn nur allzu leicht setzte man die Aschera als Sinnbild der weiblichen Gottheit daneben und drückte dadurch Jahve aufs Niveau Baʿals hinunter. Zunächst machte sich daher gegen die Masseben eine weniger radikale Reaktion geltend; man gab ihnen die unter c) erwähnte Bedeutung und vermehrte dementsprechend ihre Zahl vor einem Altar, damit sie die anwesende Gemeinde versinnbilden konnten. Dieser Wandel in der Auffassung war um so nötiger, als sogar die Patriarchen nach der Überlieferung Masseben aufstellten (Gen 31, 45; 35, 20). Doch das Volk beharrte bei der krassen Idee der im Stein wie im Fetisch gegenwärtigen Gottheit, und so blieb nichts übrig als die radikale Ausrottung aller Malsteine unter Hizkia und Josias. — Hügel und Baum gehören wahrscheinlich als eine Ortsbestimmung zusammen. Man opferte auf Höhen, die von Bäumen bestanden waren. Dort wurde getanzt (cf. Frohnmeyer-Benzinger, Bilderatlas 120) und die Weiber trieben unter den Bäumen zu Ehren der Gottheit Unzucht. Hos 4, 13. 14; Jer 2, 20. **24** Der Artikel bei התועבת ist zu streichen. קְדֵשָׁה ist die dem Gotte ge-

weihte Tempeldirne, die sich ihm zu Ehren preisgibt, קָדֵשׁ (G σύνδεσμος = קֶשֶׁר) die männliche Hure, in Dt 23, 19 (coll. 18) כֶּלֶב genannt, ebenso vielleicht auf einer Inschrift aus Kition CIS 1, 86. Cf. auch den phönizischen Eigennamen כלבאלם. Hier steht קדש generell für Hierodulen beiderlei Geschlechts. Dieser Kult herrscht unter Asa 15, 12, Josafat 22, 47 und vor Josias sogar im Tempel zu Jerusalem II 23, 7. Die männlichen Huren trieben Päderastie und legten Weibergewänder an. Der Hurenlohn bildete einen Teil der Tempeleinkünfte (Dt 23, 19). Über Unzucht als gottesdienstliche Handlung bei den Babyloniern cf. Herodot 1, 199; Baruch 6, 42. 43. Der Sitz der Hierodulen war besonders der Tempel der Ištar zu Erech. Cf. auch Lucian, de dea Syra und Strabo 745. **25** Über Šošenḳ cf. 11, 40. Der Krieg fällt 929—928. 2 Chr 12, 3 gibt auch die Anzahl der Wagen (1200) und Reiter (60 000) sowie die Zusammensetzung des Heeres an. Es bestand aus Libyern (denen Šošenḳs Familie entstammte), den Sukkijjim und Kušiten (Nubiern). Dies entspricht gut dem, was wir über die ägyptischen Heere jener Zeit wissen. Šošenḳ nahm (2 Chr 12, 4) zuerst die Festungen in Juda und rückte dann gegen Jerusalem vor. Wenn die Städteliste am Tempel zu Karnak (cf. zu 11, 40) wenigstens im wesentlichen eine geographische Ordnung einhält, — dies ist wahrscheinlich, da Städte des Nordreiches nur in der ersten Hälfte erwähnt sind — und wenn es sich um wirklich eingenommene, nicht um nur tributleistende Orte handelt, so kann der König von der Ebene Jizre'el längs der Küste bis gegen Jafa herunter (cf. zu v. 19), zog dann über Bet Horon (n. 24) und Gibeon (n. 23) gegen die Hauptstadt, während ein anderer Teil des Heeres Ajjalon eroberte (n. 26). Nach der Unterwerfung Rehabeams vor Jerusalem wird erst die eigentliche Plünderung des Südens begonnen haben. Sie wurde wohl gleichzeitig von verschiedenen Heeresabteilungen ausgeführt. Jerusalem ist in der Liste nicht erwähnt. Vielleicht stand es in der Lücke 46—52. Aber ebensogut ist es möglich, daß es überhaupt nicht genannt war, weil es von Šošenḳ vielleicht gar nicht betreten wurde. Cf. unten zu v. 26. Hinter 53 Penuel scheinen überhaupt nur noch Städte des Südens aufgezählt zu werden, eventuell gehört bereits 38 Soko (Šuweke südwestlich von Hebron) und 32 Bet Tappuaḥ (Taffûḥ westlich von Hebron) nach Süden. Cf. besonders 56 Adma (vielleicht Ed dôme südwestlich von Hebron), 58 Migdol (Ḫirbet el medschdele südlich von Bet dschibrin), 59 Yerza (bei Gaza), 66 'Aṣma (cf. עצם in Simeon,

Jos 15, 29), 71. 72 חקל אברם Feld des Abram, 83 גת (d. i. Dschemmeta südlich von Bet dschibrin), 85 עצם (eventuell ʿAṣmon Jos 15, 4 an der S-Grenze); ferner ein doppeltes ʿArad (n. 108. 110), sodann 112 ירחם, entweder mit Dschebel und Wadi raḥame südöstlich von Berseba oder mit Jeraḥme'el zusammenhängend, 124 Bet ʿAnat (Jos 15, 59 ist in Juda ein Bet ʿAnôt neben Ḥalḥûl und Bet Ṣur erwähnt, eventuell jetzt Bet ʿenûn nördl. von Hebron?). Nachdem das ganze Land südlich von Jerusalem, besonders der Negeb (cf. n. 84. 90. 92, wo „Negeb" immer mit dem folgenden Namen ein Ganzes bildet) heimgesucht worden, zog der König über Šeruḥan (n. 125) bei Gaza nach Ägypten zurück. Cf. zur Liste Brugsch Geogr. Inschriften II 24ff., Maspero Ä. Z. 1880, 44ff., W. M. Müller, Asien und Europa 166ff., Breasted 4, 709ff., Lammeyer, Das Siegesdenkmal des Königs Scheschenk I zu Karnak (Bonn, Diss.) und vor allem W. M. Müller, Egyptological Researches pl. 75ff. (neue Publikation der Liste). **26** G hat eine tendenziöse Änderung. Man fand es unerträglich, daß Šošenḳ die (in AL später nachgetragenen) goldenen Schilde Salomons weggenommen haben sollte und führte in G statt dessen die 2 Sam 8, 7 von David erbeuteten goldenen Schilde Hadadʿezers ein. Eine entsprechende Bemerkung über die Wegnahme fand dann auch in G 2 Sam 8, 7 Platz. Wichtig wäre die Frage, ob Šošenḳ Jerusalem plünderte oder sich vor den Mauern mit einer Kontribution begnügte. Zu letzterer Auffassung stimmt besser 2 Chr 12, 7. **27** Um den Aramaismus zu vermeiden, kann man auch וַהַפְקֵד Infin. nach dem allerdings gleichfalls späten Gebrauch punktieren. Die „Läufer" bildeten die Leibgarde Sauls (1 Sam 22, 17). Sie hießen vielleicht deshalb so, weil es ihres Amtes war, neben dem Wagen des Königs herzulaufen (I 1, 5). Wahrscheinlich waren sie 500 an Zahl und unterstanden 5 Hauptleuten (2 Chr 23, 1). **28** תָּא BA *θεέ* L *θεκουε*. Es handelt sich nicht um ein Haus, sondern nur um einen kleineren Raum. Die Mischna gebraucht das Wort für die Tempelzellen, deren es im herodianischen Heiligtum 38 gab. Bei Ezechiel hießen die Zellen an den Toren ebenso. Ins Libanonwaldhaus kommen die Schilde nicht. Es sind keine Prunkstücke. — Der König begab sich am Sabbat in feierlicher Prozession zum Tempel, ähnlich wie jetzt der Sultan zum Selamlik. Cf. noch II 11, 5ff. **30. 31** Zum Kriegszustand cf. v. 19. עם־אבתיו² om S 2 Chr 12, 16. Der Zusatz über Naʿama ist 31a zu streichen. BL om *. Die gewöhnliche Lesart ist gegen Bomberg und Mss אבים.

Literarkritisches zu Kap. XIV. Im Abschnitt 1–18 erscheint wieder Ahia von Silo wie 11, 29—39. Beide Stücke gehören wahrscheinlich derselben Prophetengeschichte an. Auch hier ist der Text von R deuteronomistisch erweitert. V. 7b. 8. 9. 10. 11. 15. 16 stammen gänzlich von R. Die Geschichte ist efraimitischen Ursprungs. Von einer judäischen Quelle erwartet man nicht ohne weiteres ein so großes Interesse für Jerobeam und Baasa (v. 14). Zur Bestimmung des Alters kann 11, 36 dienen. Die Nachricht, daß auch Benjamin sich ursprünglich dem N-Reich angeschlossen hat, muß aus früher Quelle stammen. Sie wurde durch die spätere kontinuierliche Zugehörigkeit des benjaminitischen Gebietes zu Juda aus dem Gedächtnisse des Volkes verwischt. Wir können demnach zwei Prophetengeschichten unterscheiden: Eine israelitische in 11, 29—39 und 14, 1—18 und eine judäische in 12, 21—24 und 12, 33; 13, 1—32. — V. 19. 20. 29. 31 sind die gewöhnlichen Schlußformeln des R. — V. 21–24 enthalten zwar alte Angaben, aber aus der jetzigen Form spricht R, besonders in 21b. V. 25—28 sind im wesentlichen Worte einer alten Quelle, wahrscheinlich der Annalen (cf. die Datierung in v. 25). V. 30 stammt von R, auf Grund unbekannter Nachrichten.

Die griechischen Zusätze hinter G 12, 24. Sie bestehen (cf. Swete) aus folgenden Teilen: A) Schlußformel von Salomon und Anfangsformel von Rehabeam (v. a). Der Vers entspricht ungefähr dem hebräischen 11, 43 + 14, 21b. 22a, aber in einer abweichenden Form. Wertlos sind die Zahlen 16 und 12, beachtenswert vielleicht die Angabe, daß Na'ama Tochter des 'Ammoniterkönigs Ḥanûn war. Der deuteronomische Zusatz 14, 21 über die Erwählung Jerusalems fehlt. Vielleicht stand die ganze Notiz einmal als Variante zu 14, 21 am Rand.

B) Geschichte von Jerobeams Aufstand und der Volksversammlung in Sichem. Sie umfaßt b. c. d (teilweise). fβ (von *καὶ ἐξῆλθεν* an). nβ (*καὶ ἐπορεύθη* usw.). p—u. Beachtenswert sind 1) die originellen Zusätze in b (Jerobeam befestigt Ṣereda und hält sich 300 Wagen), f (Jerobeam kehrt von Ägypten nach Ṣereda zurück, versammelt dort die Efraimiten und baut einen Wall), n (Jerobeam versammelt in Sichem die Stämme); 2) die Abweichungen in q (Rehabeam berät sich mit den Ältesten des Volkes, nicht mit den Beamten seines Vaters), t (der Schluß des Seba-Spruches lautet anders); 3) die fast wörtlichen Übereinstimmungen mit dem Hebr. und G. So b (*οὗτος συνέκλεισεν* usw. wie

11, 27), p (die Rede des Volkes zum Könige), r (die Rede der jungen Leute), t (der Seba-Spruch), u (die Flucht Rehabeams). — Die Abweichungen sowie der Zusatz in n klingen unglaubwürdig. Dagegen macht das Plus in b und f den Eindruck der Originalität. Dieser Abschnitt B und 11, 26—28. 40; 12, 1. 2ff. gehen wohl auf eine (bereits verkürzte — cf. S. 323) Urquelle zurück. Das beweisen die wörtlichen Übereinstimmungen sowie der Umstand, daß in beiden Stücken die eigentliche Darlegung des Aufstandes oder Komplottes Jerobeams gegen Salomon fehlt. Die Urquelle differenzierte sich unter der Hand der vorexilischen Literaten in zwei Nuancen.

C) Jerobeam bei Šošenḳ in Ägypten. (V. d. e. f.) Es ist eine Dublette zur Hadadgeschichte, nach einer verderbten Textrezension hebräisch und dann griechisch gefertigt. *Ἐξαπόστειλον* usw. = 11, 21b, *καὶ Σ. ἔδωκεν* usw. = 11, 19b. *Ανω* ist aus אחות verderbt. Ebenso *αὕτη ἡ μεγάλη* usw. aus 11, 20a. Aus ותגדלהו בתוך בית wurde הוא הגדלה בתוך בנות. *Καὶ ἔτεκεν* usw. = 11, 20a mit Einsetzung des Namens Abia nach 14, 1. *Καὶ εἶπεν* usw. ist 11, 22b.

D) Die Geschichte vom kranken Sohn (g—nα) ist literarkritisch besonders interessant. 1. Sie enthält spätere Zusätze. Jerobeams Auftrag an das Weib ergeht zweimal. Die erste Form g ist von der im Hebr. enthaltenen völlig abweichend. Die zweite h geht dagegen auf 14, 2. 3 zurück. Ebenso wird der Aufbruch des Weibes zweimal erzählt, in i und k. Die zweite Notiz in k ist mit dem unmittelbar vorhergehenden *καὶ ὁ ἄνθρωπος πρεσβύτερος* usw. als Ganzes zu fassen und entspricht etwa dem Hebr 14, 4. Sodann hat m im übrigen Text keinen richtigen Sinn. Diese Strafweissagung ist nach Hebr 14, 10. 11. 13 gebildet und weist sich von selbst als zusammenhanglosen Einschub dar.

2. Wenn wir diese drei dem Hebr. nachgebildeten Partien ausscheiden, ergibt der Rest eine ganz tendenzlose Geschichte, die von der hebräischen Darstellung im Folgenden abweicht: a) Die Frau heißt Ano. b) Der Name des Kindes fehlt. c) Der Auftrag, sich zu verkleiden, fehlt. d) Ahia wird als unbekannt eingeführt. e) Ahia sendet dem Weibe einen Diener entgegen. f) Die Mägde sollen dem Weibe den Tod des Knaben melden. g) Die Bemerkung über das Begräbnis fehlt.

3. Wir haben wieder eine alte Geschichte vor uns, deren sich zwei verschiedene Literaten bemächtigten. Der eine davon, R, hat sie deuteronomisch gefärbt und zu diesem Zwecke viele Verse

eingeschoben. Hier hat sich das Stück (abgesehen von den drei Einschüben) in einer undeuteronomischen Form erhalten. Dies ist sehr beachtenswert. Wie hier, so hat R auch sonst seine Vorlagen deuteronomisiert.

4. Allerdings, die reine Vorlage von R ist das Herausgeschälte auch nicht mehr, sondern bereits eine anderseitige Fortbildung. Die Urquelle ist aber hier leichter erkennbar als in Hebr 14, 1ff. Die beiden Momente 2e. f (das Entgegensenden des Dieners, Entgegengehen der Mägde) gehören dieser Weiterentwicklung an. Punkt g kommt nicht in Betracht, da das Stück rückwärts abgebrochen ist. Punkt a ist wahrscheinlich erst dann hereingekommen, als das Ganze an C (Jerobeams Aufenthalt in Ägypten) gefügt wurde. Weil andererseits der Knabe dort genannt war, hat man in 12, 24g seinen Namen ausgelassen. Punkt c ist ein Moment, in welchem sich die im Hebr. zugrunde liegende Rezension weiter entwickelt oder an die Urquelle mehr angeschlossen hat. d (die erstmalige Einführung des Propheten) war hier nötig, da Ahia vorher nicht genannt ist.

E) Die Mantelszene (v. o) paßt absolut nicht an der jetzigen Stelle (in Sichem, bei Gelegenheit der Volksversammlung). Die einzig richtige Einreihung ist im Hebr. 11, 29ff. noch zu Lebzeiten Salomons. Hier kommt der Prophet mit seiner göttlichen Erwählung zu spät. Die Worte 14, 7 verlieren ihre Bedeutung. Das Kolorit im Hebräischen ist viel natürlicher. Der Prophet erscheint plötzlich vor Jerobeam auf freiem Felde. Hier wird ihm von Gott zunächst ein langer Auftrag zuteil, in dem es u. a. heißt, daß das zu zerreißende Kleid nicht nur neu, sondern auch ungewaschen sein müsse. Die Teilung 10 + 2 verrät den jüngeren Ursprung (das zweite Mal lies *δέκα ῥήγματα*). Sodann ist *πρὸς Σαμαίαν τὸν Ἐνλαμεί* eine innergriechische Korruption (cf. zu 12, 3). Auch E und dem Hebr. liegt eine gemeinsame Quelle zugrunde. Hier entfernt sich die Bearbeitung stark vom Original.

F) Das Auftreten Semajas (x y z). Davon sind y z eine von G verschiedene Übersetzung derselben hebräischen Vorlage (12, 22—24). — x entspricht zwar dem Hebr. 12, 21, ist aber viel kürzer und nüchterner, enthält nicht die Zahlen, dafür aber zwei neue Bemerkungen, *ἐνισταμένου τοῦ ἐνιαυτοῦ*, ferner *καὶ ἀνέβη ... εἰς Σίκιμα*. Letzteres streitet mit 12, 24 (und z), dagegen ist erstere Notiz wahrscheinlich original und hat sich hier aus der gemeinsamen Urquelle erhalten.

Über die Entstehung des ganzen Zusatzes A—F läßt sich Folgendes vermuten: Zuerst bildeten B und F ein selbständiges Ganzes. Später wurde vorne C und weiter rückwärts E eingeschaltet. Diese Kombination BCEF wurde sodann ins Griechische übertragen. Darauf wurde im griechischen Text von E der Name des Propheten Ahia in *Σαμαίαν* verderbt. Dank dieser innergriechischen Korruption war jetzt von *Σαμαίας* sowohl in E als in F die Rede. Dann wurde die bereits ins Griechische übersetzte Geschichte D vom kranken Sohn eingesetzt. Daher heißt die Frau *Ἀνώ*. Man nahm den Namen aus dem unmittelbar vorhergehenden C herüber. Hätte man in E damals noch *Ἀχίαν* gelesen, so wäre es keinem vernünftigen Rezensenten eingefallen, D vor E zu setzen und denselben Propheten unmittelbar nacheinander in zwei so disparaten Situationen (einer ungünstigen und einer zweiten günstigen) Jerobeam entgegenzustellen. Daß D erst zum griechischen Text von BCEF dazukam, beweist auch in g das unvermittelte: *καὶ ἐπορεύθη Ἱερ. ἐπερωτῆσαι ὑπὲρ τοῦ παιδαρίου*. Davon ist *καὶ ἐπορεύθη Ἱερ.* eine Dublette zu $n\beta$, das sich einstens unmittelbar an f schloß. D wurde zunächst an den Rand geschrieben. Dabei gerieten die drei ersten Worte aus dem dabeistehenden Text von $n\beta$ nach D und wurden in D auch dann beibehalten, als D zwischen f und $n\beta$ geschoben wurde. Weil sie keinen Sinn gaben, ergänzte man sie mit *ἐπερωτῆσαι ὑπὲρ τοῦ παιδαρίου*. — Wahrscheinlich kam D zu BCEF erst dann, als letztere Gruppe bereits im Septuagintatexte stand und man sich an deren Vorhandensein bereits gewöhnt hatte. So konnte es kommen, daß beim plötzlichen Eindringen von D einem Diaskeuasten das in G (BL) damals noch vorfindliche Stück 14, 1–18 nunmehr überflüssig erschien und von ihm gestrichen wurde. Er verfuhr aber dabei so unvorsichtig, daß er auch v. 19. 20 mitriß, und so fehlt denn jetzt in BL der ganze Abschnitt 14, 1—20. Gerade das Abhandenkommen von v. 19. 20 zeigt, daß der Text von BL eine Lücke aufweist. Denn v. 19. 20 werden als Schlußformel der Regierung Jerobeams unangenehm vermißt. – Ganz zuletzt wurden in D die drei oben verzeichneten Weiterungen (besonders m) gleichsam als Ersatz für den Ausfall von 14, 1—18 eingeführt. Vorher konnten sie mit D zusammen nicht in den Kontext von BCEF hineingeraten sein. Denn sonst hätte der Textrezensent die Strafweissagung gegen das königliche Haus Jerobeams vor seiner Thronbesteigung erzählt! Die drei Einlagen in D sind also die jüngste Zutat in B—F. Unabhängig

davon wurde anderswoher die stereotype Formel A, die man sonst nirgends unterbringen konnte, vor das Ganze als eine Art Einleitung gesetzt.

Kap. XV. Geschichte Abias, Asas und Nadabs. Thronbesteigung Baasas.

1 Im 18. Jahre des Königs Jerobeam, des Sohnes Nebats, ward Abiam König über Juda. 2 Drei Jahre regierte er zu Jerusalem, und seine Mutter hieß Maaka, die Tochter Abisaloms. 3 Er wandelte in allen Sünden seines Vaters, die dieser vor ihm verübt hatte, und sein Herz war nicht vollständig seinem Gotte Jahve ergeben wie das seines Ahnherrn David. 4 Denn [nur] um Davids willen hatte ihm sein Gott Jahve eine Leuchte zu Jerusalem belassen, so daß er seinen Sohn nach ihm auftreten und Jerusalem bestehen ließ, 5 weil David Jahve Wohlgefälliges getan und sein Leben lang nicht von dem abgewichen war, was er ihm anbefohlen hatte — außer in der Sache des Hettiters Urias —. (6 Auch war Krieg zwischen Rehabeam und Jerobeam, solange er lebte.) 7 Die übrige Geschichte Abiams und alle seine Taten, das steht bekanntlich im Buch der Geschichte der Könige von Juda. Auch war Krieg zwischen Abiam und Jerobeam. 8 Sodann legte sich Abiam zu seinen Vätern, und man begrub ihn in der Davidstadt, und sein Sohn Asa wurde an seiner Statt König.

9 Im 20. Jahre Jerobeams, des Königs von Israel, wurde Asa König von Juda. 10 41 Jahre regierte er zu Jerusalem und seine [Groß]mutter hieß Maaka, die Tochter Abisaloms. 11 Asa tat, was Jahve wohlgefiel, wie sein Ahnherr David. 12 Er entfernte die Geweihten aus dem Lande und beseitigte alle Götzenbilder, die seine Vorfahren gefertigt hatten. 13 Er entzog sogar seiner [Groß]mutter Maaka den Rang der Gebieterin, weil sie der Aschera ein Schandbild errichtet hatte. Asa ließ ihr Schandbild umhauen und im Kidrontale verbrennen. 14 Allein die Höhen wurden nicht abgeschafft. Doch war Asas Herz sein Leben lang Jahve völlig zugetan. 15 Auch ließ er die Weihegeschenke seines Vaters sowie seine eigenen in den Tempel Jahves bringen — Silber, Gold und Geräte. 16 Es war auch immerdar Krieg zwischen Asa und Baasa, dem König von Israel. 17 König Baasa von Israel zog gegen Juda heran und befestigte Rama, um dem König Asa von Juda zu verwehren, daß jemand bei ihm aus und eingehe. 18 Da nahm Asa alles Silber und Gold, das in den Schatzkammern des Tempels Jahves und in *denen des*

königlichen Palastes noch übrig war, übergab es seinen Würdenträgern und schickte es (der König Asa) an Benhadad, den Sohn Tabrimmons, des Sohnes Hezjons, den König der Aramäer, der zu Damaskus residierte, mit dem Bescheid: 19 Ein Bündnis [sei] zwischen mir und dir, zwischen meinem Vater und deinem Vater! Da schicke ich dir ein Geschenk an Silber und Gold. Wohlan also, löse denn dein Bündnis mit König Baasa von Israel, daß er von mir abziehe! 20 Da hörte Benhadad auf König Asa, sandte seine Heeresobersten gegen die Städte Israels und verheerte Ijjon, Dan, Abel Bet Maaka und ganz Kinnerot samt dem ganzen Lande Naftali. 21 Als dies Baasa vernahm, gab er die Befestigung Ramas auf und zog sich nach Tirsa zurück. *22 Nun bot König Asa ganz Juda auf — niemand war frei — und sie schafften das Stein- und Holzmaterial von Rama, welches Baasa zur Befestigung verwandt hatte, weg, und König Asa ließ damit* Gibea *in Benjamin und Mispa befestigen. 23 Die übrige () Geschichte Asas, all sein tapferes Gebaren und alle seine Taten, sowie die Städte, die er befestigt hat, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Juda. Doch litt er in seinem Alter an den Füßen. 24 Sodann legte sich Asa zu seinen Vätern, und man begrub ihn bei seinen Vätern in der Stadt seines Ahnherrn David, und sein Sohn Jehosafat wurde an seiner Statt König.*

25 Nadab, der Sohn Jerobeams, wurde im 2. Jahre des Königs Asa von Juda König über Israel und regierte über Israel zwei Jahre. 26 Er tat, was Jahve mißfiel, und wandelte auf dem Wege seines Vaters und in seiner Sünde, zu der er Israel verführt hatte. 27 Gegen ihn zettelte Baasa, Sohn Ahias aus dem Hause Issachar, eine Verschwörung an, und Baasa erschlug ihn bei Gibbeton, das den Philistern gehörte, während Nadab und ganz Israel gerade Gibbeton belagerten. 28 Und zwar brachte ihn Baasa im 3. Jahre des Königs Asa von Juda ums Leben und wurde an seiner Statt König. 29 Als er aber König geworden, erschlug er das ganze Haus Jerobeam, keine Seele ließ er von Jerobeam übrig, bis er ihn ausgerottet hatte, nach dem Worte Jahves, das er durch seinen Knecht Ahia aus Silo geredet, 30 ob der Sünden Jerobeams, die er verübte und Israel verüben ließ, durch das Ärgernis, mit dem er seinerseits Jahve, den Gott Israels, reizte. 31 Die übrige Geschichte Nadabs und alle seine Taten, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Israel. (32 Auch war immerdar Krieg zwischen Asa und Baasa, dem Könige von Israel.)

33 Im 3. Jahre des Königs Asa von Juda wurde Baasa, Sohn Ahias, König über ganz Israel zu Tirsa auf 24 Jahre. 34 Er tat, was Jahve mißfiel, indem er auf dem Wege Jerobeams und in seiner Sünde wandelte, zu der er Israel verführt hatte.

Geschichte Abias. **1** ובשנת mit Waw findet sich nur 15, 1. 9; II 8, 16; 9, 29, sonst ohne Waw. Die Angabe 18 Jerobeam ist unrichtig. Abia gelangte schon 17 Jerob. zum Thron, wie die Chronologie bis 842 fordert. Dabei müssen bei den Regierungszahlen Antritts- und Sterbejahr mit berücksichtigt werden. Sie gelten mit Ausnahme von 15, 25 in 1 Kön immer als volle Jahre. In den 17 Jahren Rehabeams (14, 21) ist demnach sein Sterbejahr schon mit einbegriffen. Mit diesem ist 1 Abia (Thronbesteigung) identisch, also auch mit 17 Jerobeam, da sowohl letzterer als Rehabeam ihre Königsjahre seit der Reichsteilung (vor Herbst 932) zählten. Demnach kam Abia vor Herbst 916 zur Regierung. Die Form אבים kommt fünfmal vor, 14, 31; 15, 1. 7 (bis). 8. Das Schluß-m als eine Art Mimation zu fassen (wie im Südarabischen und Babylonischen), geht wegen Mangels an hebräischen Analogien nicht gut an. Cf. vielleicht die babylon. Schreibung Abijâma usw. (Geschäftsurkunden aus Nippur, KAT[3] 466), worin m wie w gesprochen wurde und jâwa wohl für יה oder יהו steht. Die Zwischenform zwischen אביה und אבים (wenn m wie w gesprochen —?) wäre אביו auf einem althebr. Siegel (statt אביה, wie ebendort עויו für עויה). **2** Statt 3 hat BL 6, A 16. Doch ist Hebr. richtig. Nach 2 Chr 13, 2 ist nicht Maʿaka, die Tochter Absaloms, sondern Maʿaka, die Tochter Uriels aus Gibea, die Mutter Abias (so dort nach G *Maaχa* statt Mikajahu). Daß Rehabeam Maʿaka, die „Tochter" Absaloms, heiratete, wird 2 Chr 11, 20 ausdrücklich bezeugt. Daß dabei der Chronist so leichtsinnig gewesen wäre, sich mit 2 Chr 13, 2 in Widerspruch zu setzen, ist nicht glaublich. Von vornherein darf man בת wie II 8, 26 an einer der beiden Stellen für „Enkelin" fassen. Dann wäre Maʿaka Tochter des Uriel und zugleich Enkelin Absaloms. So auch Jos. A. 8, 10, 1. Nach 2 Sam 14, 27 hatte Absalom 3 anonyme Söhne und 1 Tochter Tamar. Diese wurde Uriel angetraut. Ihre Tochter war Maʿaka. Sie wird hier zu Absalom in Beziehung gesetzt, damit dadurch konstatiert sei, daß auch sie dem königlichen Geschlechte irgendwie angehörte. Diese Lösung befriedigt vollkommen. Einerseits ist es unwahrscheinlich, daß Rehabeam eine unmittelbare Tochter Absaloms zur Frau hatte,

andererseits stimmt das Lebensalter der folgenden Könige gut zur Annahme, daß Maʿaka Tochter der Tamar war. Absalom zählte bei seinem Tode ca. 31 Jahre (cf. 1, 5). Seine vermeintliche Tochter Maʿaka hätte beim Regierungsantritt Salomons ungefähr 9 Jahre alt sein müssen. Denn Absaloms Aufstand fällt ins letzte Jahrzehnt der Regierung Davids, und Absalom ward als 3. Sohn in Hebron geboren (2 Sam 3, 3). Beim Regierungsantritt Rehabeams zählte dann Maʿaka mindestens 49 Jahre, Rehabeam dagegen 41. Eine Ehe zwischen beiden ist nach orientalischen Verhältnissen, wo dem königlichen Harem immer nur relativ jüngere Mädchen zugeführt werden, nicht gut denkbar. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn Maʿaka Tochter der Tamar ist. Auf Grund von 2 Sam 14, 27. 28 und 15, 7 war Tamar beim Tode Absaloms mindestens 6 Jahre alt, beim Regierungsantritt Salomons ungefähr 15 Jahre, konnte also bald darauf Uriel zur Ehe gegeben werden. Ihre Tochter Maʿaka war demnach bei der Thronbesteigung des 41jährigen Rehabeam jünger als dieser, ca. 35 Jahre. Eine Verbindung zwischen beiden war also möglich. Beim Tode Rehabeams mochte sie ca. 52 Jahre zählen, also Mutter des ca. 34jährigen Abia sein (cf. zu 14, 21), der im ganzen etwa 37 Jahre alt wurde und einen ca. 18jährigen Sohn Asa hinterlassen konnte, der wiederum nach 41jähriger Regierung mit ca. 60 Jahren starb und von dem 35jährigen (I 22, 42) Josafat beerbt wurde. — Wenn nun Rehabeam im ganzen 58 Jahre alt wurde und einem ca. 34jährigen die Herrschaft überwies, so war er dessen Vater mit ca. 24 Jahren. Dann hatte er aber vorher wahrscheinlich schon andere Kinder. Damit stimmt wieder 2 Chr 11, 20, wonach er Maʿaka erst nach der Maḥalat heiratete, und 2 Chr 11, 22, wo er Abia eigens zum Kronprinzen bestellen mußte, offenbar deshalb, weil andere Söhne älter waren, nämlich die der Maḥalat (Jeʿuš und Šemarja 2 Chr 11, 19).

3 כל B L om. Es ist besser zu streichen, eventuell sogar mit 13, 34; 15, 26. 34; 16, 19. 26 (Kre) der Sing. von חטאת zu lesen. Die tadelnde Bemerkung paßt nicht zur Rede Abias 2 Chr 13, 5. Vielleicht bestand Abias Sünde in der Duldung der fremden Kulte, auch desjenigen von Betel (cf. zu v. 7). Ferner hat er nach v. 12 vielleicht Jahvebilder gefertigt. Daß er im Grunde nicht so schlecht war, beweist v. 15 und 2 Chr 15, 18. **4** בנו G Plur., doch kann der Sing. beibehalten werden. Das Suffix darin und in לו geht auf Rehabeam. Seine Dynastie verdiente ebenso wie die Jero-

beams zugrunde zu gehen, aber um Davids Willen hatte Jahve Erbarmen. Daher כי, welches diesen Vers ideell mit 1. 3a verbindet. Die Berufung auf David ist sehr passend. Im N ging eine Dynastie nach der andern zugrunde. Im S galt hingegen die Weissagung 2 Sam 7, 11 ff. Auf David liegt der Akzent der Exklusivität. **5** ולא B A om Waw, was stilistisch schöner klingt. רק usw. B om *. Es ist Glosse eines Lesers. V. 4. 5 machen den Eindruck einer nachträglichen Zutat. Man kann sie am besten Rj zuweisen.

6 Der Vers ist mit B L * als Dublette zu 14, 30 zu streichen. S korrigiert „Abia, Sohn Rehabeams" und Mss haben einfach Abia, aber wegen v. 7 ist dies überflüssig. **7** Über den Kriegszustand cf. 14, 19. R berichtet nicht einmal das für Abia Günstige, den Sieg über Jerobeam und die Wegnahme von 3 Städten. Abia ließ den Kult des eroberten Betel bestehen. Erst Asa schaffte ihn nach 2 Chr 15, 8 ab (füge dort hinter לכד noch אביה ein). Die Stadt muß einige Jahre im Besitze des Südreiches verblieben sein. Jerobeam eroberte sie (nach 915, wo der Krieg mit Abia anzusetzen ist) nicht mehr zurück (2 Chr 13, 20), und unter Asa (der vor Tischri 914 König wurde) war 10 Jahre lang Ruhe (2 Chr 13, 23). Wenigstens diese Zeit hindurch (mindestens 11 Jahre, wahrscheinlich mehr. Cf. zu v. 17) gehörte Betel zum Südreiche. Abia spekulierte ähnlich wie Jerobeam. Er wollte Besucher vom Norden nach Betel locken und Sympathien fürs Südreich wecken. **8** Hinter אבותיו B L add „im 24. Jahre Jerobeams", was aus G v. 9 hierher geriet. Eine Änderung von בנו in אחיו mit We (Prolegomena[3] 209) ist überflüssig. Die Nennung Ma'akas ist in v. 10 anders zu erklären. Auch ist es historisch nicht gut denkbar, daß Asa der Bruder und nicht Sohn Abias war. Abia konnte beim Tode schon einen 18jährigen, regierungsfähigen Sohn haben (cf. v. 2 und 2 Chr 13, 21). Asa als vermeintlicher Bruder Abias hätte nur als Usurpator auftreten können. Dann würden wir von der Niedermetzelung der zahlreichen Nachkommenschaft Abias etwas erfahren, ähnlich wie unter Jehoram 2 Chr 21, 4.

Geschichte Asas. **9** Statt 20 B L fälschlich 24. Das Richtige ist 19 Jerobeam (vor Herbst 914). Der hebräische Synchronismus ist aus v. 1 (18 Jerob.) nach der in Kap. 15 und 16 (außer 15, 25) üblichen vor- und nachdatierenden Methode (Regierungsantritt und Tod als zwei Jahre) berechnet. B L 24 ist durch einfache Addition von 18 (v. 1) und 6 (B L v. 2) entstanden. אסא ist wohl Kür-

zung für אָסָיָהוּ „Jahve heilt". Das Schluß-א ist wahrscheinlich nur für ה gesetzt wie bei Ela (4, 18; 16, 6). **10** Maʿaka (B L ʾAνα cf. G 12, 24a) war die Großmutter Asas (cf. zu v. 2). Nur deshalb war v. 13 ihre Absetzung möglich, weil sie ihren Rang gegen den allgemeinen Brauch unrechtmäßig bekleidete. Er hätte mit dem Tode Abias an Asas eigentliche Mutter übergehen müssen. Asa zählte bei der Thronbesteigung ca. 18 Jahre (cf. v. 2) und wagte zunächst nicht, den Machinationen Maʿakas, die wie ʿAtalja und Izebel ein energisches Weib war, sich zu widersetzen. Als gebira hatte sie vielleicht im Kronrat eine entscheidende Stimme, und alle Hofintrigen vereinigten sich in ihrer Hand. (In Israel hieß gebira nicht die Mutter, sondern die Hauptgemahlin des Königs. Cf. zu II 10, 13.) Auch in Babylon wurde die Mutter des Königs besonders geehrt. Die Nabonied-Cyrus-Chronik I B 13 ff.; K B 3, 2, 130 erwähnt eigens den Tod der Mutter Naboneds und die dreitägige Trauer. In Assyrien nennt Adadnirari III (Nebostatue 9 K B 1, 192) Sammuramat, aššat ekalli, beltišu „Semiramis, die Palastdame, seine Herrin". Sie war demnach Vorsteherin des Harems und „Herrin" des Königs, d. i. seine Mutter, wobei beltu = gebira (dies bestätigt die neuentdeckte Semiramisstele). — Das Waw zu Beginn des Verses deutet darauf, daß eine Bemerkung über das Alter des Königs ausgefallen ist, wie z. B. II 14, 2. **11. 12** הקדשים B A *τὰς τελετάς* (die Feierlichkeiten), L *στήλας*. G hat den Ausdruck entweder nicht verstanden oder nicht verstehen wollen. Cf. zu 14, 24. גלולים (G *ἐπιτηδεύματα*, was nach Klo מעללים voraussetzt) ist vielleicht volksetymologisch zu deuten. Zu שִׁקֻּצִים bildete man mit gleicher Punktation künstlich ein "גֵּל und dachte dabei entweder an גַּל Steinhaufen oder גֶּלֶל Kot. Cf. ähnlich זִבּוּל (heidnische Festfeier), welches einem regelrechten זִבְחַ (Opferfest) künstlich nachgeformt ist und זֶבֶל Dünger zur Voraussetzung hat. Cf. noch Baudissin in Z D M G 58, 395 ff. Die Vorgänger Asas, d. i. Abia und Rehabeam (vielleicht ist auch Salomon mitverstanden), haben Gottesbilder fertigen lassen, um den Kult von Betel nachzuahmen und das Hinströmen des Volkes zu paralysieren, vor allem Jahvebilder. Vielleicht sind auch Abbildungen falscher Götter gemeint. Cf. Lv 26, 30; Dt 29, 16.

13 Statt Maʿaka G ʾAνα (cf. oben). מפלצת G das erstemal *σύνοδον*, das zweitemal *καταδύσεις* (woraus L *καταλύσεις*), als ob beidemal ein anderes Wort im Original wäre. Ähnlich S. Der Stamm פלץ erbeben, erschreckt sein, legt nur ein allgemeines Wort nahe wie דחלתא Gegenstand der Furcht, Götze. Vielleicht handelt es sich

nur um den mit einem geschnitzten Kopf der Göttin Aschera versehenen Pfahl. Deshalb ist auch vom Verbrennen die Rede. Er muß in Jerusalem etwas Neues gewesen sein, weil davon mit solcher Emphase gesprochen wird. Die Neuheit bestand vielleicht gerade in dem aufgesetzten Kopf, welchen Maʿaka zuerst einführte (analog der in Tell Halaf gefundenen Herme), während die 14, 23 genannten Pfähle diesen Aufsatz nicht hatten. Das Emblem stand in der Nähe des Kidronbaches. Darum wird es dort verbrannt. Vielleicht war es am Tempel, möglicherweise aber auch nur am Abhang des Ölbergs aufgestellt, wo die salomonischen Höhen zu suchen sind. Die älteren Juden und Hieronymus (in Hos 1, 4) denken an ein simulacrum Priapi. Zur Absetzung Maʿakas cf. v. 10. Die Reform v. 12. 13 geschah nach 2 Chr 15, 1ff. 8. 10. 11. 16 im 15. Jahre nach dem Siege über den Kušiten Zeraḥ. Vorher ließ Asa die fremden Kulte unangetastet. Maʿaka mochte damals ca. 70 Jahre zählen (cf. v. 2). **14** לא סרו G und S immer aktiv *οὐκ ἐξῆρεν* ausgedrückt. Das Hebr. könnte den Anschein erwecken, als hätte zwar der König alle Höhen abgeschafft, aber so, daß dort gegen seinen Willen weiter geopfert wurde. Doch sind auch die Jahve geweihten Bamot (ohne heidnische Zutaten cf. 3, 4) gemeint. Gerade diese ließ der König bestehen, während er nur die der fremden Götter kassierte (2 Chr 14, 4). Trotzdem also außerhalb des Tempels geopfert wurde, war Asa Jahve gegenüber ungeteilten Herzens, da er den heidnischen Kult weder trieb noch duldete und auch keine Bilder Jahves verwandte wie Jerobeam und wie Rehabeam und Abia. **15** קדשי G (bis) *τοὺς κίονας* (Pfeiler, Säulen), vielleicht aus קרשי, was aber Ex 26, 15 und sonst mit *στύλους* wiedergegeben wird. Cf. oben L zu v. 12. Klo denkt an eine Verderbnis aus *ἀκροθίνια* Kriegsbeute. Es handelt sich tatsächlich um Anathemata, die u. a. auch dem Feinde abgenommen wurden (cf. 2 Sam 8, 11). Abia mag verschiedenes in Betel, Ješana und ʿEfron Erbeutete Jahve gewidmet haben, ebenso Asa bei Gelegenheit der Besiegung des Kušiten Zeraḥ (2 Chr 14, 12). Fraglich ist gegenüber „Silber und Gold“ der Sinn von כלים. Man könnte an Waffen, besonders kostbare Stücke, denken und daneben an silberne und goldene Geräte. Doch kann es sich auch einerseits um Gold- und Silberbarren handeln, die im alten Orient als Zahlmittel dienten und andererseits um Geräte verschiedenen Materials. Wo waren die Weihgeschenke Abias vorher? Vielleicht ist der Vers nur ein trümmerhafter Rest des Berichtes über eine Restauration verschiedener Teile des Tempels, u. a. der Seitenkammern. Die Geschenke

wären nur provisorisch daraus entfernt worden. Daß der Brandopferaltar irgendwie renoviert wurde, sagt 2 Chr 15, 8 ausdrücklich. Die Arbeit fällt ca. ins 15. Jahr des Königs (cf. 2 Chr 15, 10) d. i. um 900, nach einem 60jährigen Bestande des Tempels. Die Schätze blieben nicht lange müßig liegen (v. 18). Jedenfalls lehrt die Bemerkung, daß Abia Jahveverehrer war. **16** Der Vers würde (wie 14, 30; 15, 7b) besser hinter v. 23 passen, ist aber als Einleitung zum Folgenden hier vorweggenommen. De facto herrschte zwischen Asa und Baasa lange Friede. 2 Chr 13, 23 heißt es ausdrücklich, daß das Land unter Asa vorerst 10 Jahre Ruhe hatte. Ferner geht dort aus 15, 10. 11 hervor, daß der Einfall Zeraḥs ins 15. Jahr zu setzen ist. Sodann wird ib. 15, 19ff. der Kampf mit Baasa nach jenem Einfall mit der Bemerkung erzählt, daß vorher kein Krieg war. Unmöglich ist dabei die Zahl 35, weil man so schon in die Regierung ʿOmris geriete. Das Richtige läßt sich nicht ausmachen. Vielleicht muß man 18 oder 25 lesen (d. i. 897 oder 890). Cf. zu 16, 1. Besonders ca. 897 würde gut passen. Im Namen Baʿša steckt die Abkürzung für בעל. Cf. phöniz. בעשתם (aram. בעשתן). שא kommt als Gottesbezeichnung im 2. Teil von palmyrenischen Namenkomposita vor, z. B. אלהשא, תימשא. Vielleicht ist es aus שמשא gekürzt. Cf. den mesopotamischen Namen Si'-idri in Johns Doomsday Book. Auch die Umbildung aus שלום oder gar שמים könnte erwogen werden, eventuell auch aus שי, wenngleich sie bei der Kürze des letzteren Wortes weniger wahrscheinlich ist. Baʿsa ist auch im Neupunischen belegt. Ferner heißt unter Salmanassar II bei Ḳarḳar (Mon. 2, 95; KB 1, 172) ein Ammoniterkönig ebenso mit dem Zusatz mar Ruḥubi d. i. aus dem Aramäerstamme Reḥob. Demnach ist vielleicht der Name speziell aramäisch, wozu palmyrenisch שא paßt. Die assyrische Wiedergabe mit s (nicht š), zeigt, daß hebr. שׂ richtig, dagegen die Variante mit שׁ in Mss und einigen alten Ausgaben unwahrscheinlich ist (cf. Baer).

17 Baasa eroberte die von Abia gewonnenen drei Städte, besonders Betel, wieder zurück, nachdem sie bis ca. 897 d. i. ca. 18 Jahre unter Judas Oberhoheit gestanden. Außerdem schob er die S-Grenze seines Reiches noch um etwa eine Stunde weiter nach S. Denn Rama ist nach den Ortsverhältnissen in v. 22 und nach dem Namen zu schließen das heutige Er râm ca. zwei Stunden nördlich von Jerusalem, in dominierender Lage über der von Jerusalem nach N führenden Straße. Die Situation ist folgende: Baasa

hat über Asa einen großen Sieg erfochten. Er steht mit seiner gesamten Truppenmacht zwei Stunden vor der Hauptstadt Judas und beschließt, zunächst Rama zu befestigen; während ein Teil seines Heeres mit den Arbeiten beschäftigt ist, unternehmen andere Abteilungen Streifzüge ins judäische Gebiet. Baasa hatte vielleicht die Absicht, darnach noch Jerusalem, das als unzugängliche Festung galt, durch eine Belagerung zur Übergabe zu zwingen. In diesem Kriegszustand stockt jeglicher Verkehr zwischen N und S. Nach Rama sollte eine Besatzung geworfen werden, welche die Straße nach Jerusalem hinfort bewachen, alle Reisenden kontrollieren und mit Kontributionen belegen konnte. So sollte Juda in alle Zukunft innerhalb seiner Grenzen gebannt bleiben. Doch während Baasa noch mit der Befestigung von Rama beschäftigt war, ereilte ihn die Nachricht vom Einbruch der Aramäer im N, so daß er abziehen mußte. Asa war in sehr bedrängter Lage. Wenn 2 Chr 14, 7 von einem großen stehenden Heere berichtet, welches Asa vor diesem Krieg zusammengebracht, so läßt sich daraus schließen, daß er eine sehr empfindliche Niederlage durch Baasa erlitt und bereits daran verzweifelte, sich gegen seine Angriffe halten zu können. **18** כל BL om *. "הנותר G *τὸ εὑρεθέν*, vielleicht in Gleichmachung mit II 12, 11. 19; 14, 14; 16, 8; 18, 15. "באוצ" בית יה" BL om *. "ואת־אוצ ist mit Baer, 18 Mss in "ובאוצ zu ändern wie (G) S V et in thesauris. In בית מלך ist das Ḳre "המ natürlicher. Doch fehlt der Artikel auch 16, 18b (ohne verbesserndes Ḳre), II 11, 20; 15, 25 mit Ḳre. Cf. auch Mesainschr. Z. 23. In וישלחם Suffix om Hex *. חזיון B *Αζειν*, A L *Αζαηλ*. Daß Asa auch die Tempelschätze zur Zahlung heranzog (gegen BL), kann unbedenklich angenommen werden. Cf. II 18, 15. 16. Nach Šošenḳs Einfall 14, 26 ward der Palast- und Tempelschatz unter Abia (vielleicht nach Besiegung Jerobeams) und Asa (nach dem Einfall der Kušiten) wieder gefüllt. — Benhadad geht nach der Inschrift des Königs זכר von Ḥamât (Pognon, Inscriptions sémitiques, Paris 1907/8, 156ff.) auf das aram. בר Sohn und הדד (Gott) Hadad zurück. Hier liegt also eine hebraisierte Form vor. G falsch *υἱὸν Ἀδέρ*; Syr richtig ܒܪ ܗܕܕ. Einige Mss schreiben unrichtig הדר. Durch die erwähnte Inschrift ist der Streit über die Lesung von (il) IM id-ri bei Salmanassar II entschieden. Der so geschriebene König von Damaskus ist nicht Benhadad, sondern Hadad'ezer. In (il) IM steckt assyrisch Adad und idri resp. 'idri ist hebr. עזר, aram. עדר, wie in zahlreichen mesopotamischen Eigennamen (cf.

KAT³ 446 Anm.). Damit ändert sich auch wesentlich die bisher aufgestellte Reihe der damaszenischen Könige (cf. Chronologie). Ṭabrimmon („Gut ist Rammân“) und Ḥezjon waren ebenfalls Könige. Wäre Benhadad ein Parvenü, so hätte der Erzähler seine Genealogie nicht bis in dritte Glied angeführt. Eine Änderung von Ḥezjon in Ḥazael nach AL ist überflüssig. Ebenso unmotiviert ist die Identifizierung mit Rezon 11, 23 unter eventueller Annahme einer Zwischenform חזרן (Klo, The). Von 990, d. i. seit dem Auftreten Rezons, bis ca. 900 (Benhadad I) ist so viel Zeit, daß man eher noch den einen oder andern Herrscher einfügen darf. **19** ובינך B om. Benhadad hatte wahrscheinlich zu Beginn seiner Regierung ein Bündnis mit Baasa geschlossen. „Zwischen meinem und deinem Vater“ ist vielleicht bloße Phrase, aber möglicherweise hat sich bereits Abia mit Ṭabrimmon verbunden. Daher die Machtlosigkeit Jerobeams am Ende seines Lebens (cf. 14, 19). Das Bündnis mochte dauern, solange Ṭabrimmon lebte, d. i. noch unter Asa während der Friedenszeit nach seiner Thronbesteigung. Benhadad schloß hingegen mit Baasa Allianz. Während Damaskus vorher Israel im N im Schach gehalten hatte, bekam Baasa jetzt freie Hand und rückte gegen Juda. Nun suchte Asa das Bündnis mit den Aramäern wieder zu erneuern. Ohne ein bedeutendes Geldgeschenk, einen Bachschisch (= שֹׁחַד), ging dies natürlich nicht ab. 2 Chr 16, 3 läßt letzteres Wort aus. **20** על² G ἕως עד. Der Name ʿIjjon ist im Merdsch ʿajjûn, der Ebene zwischen dem Nahr el liṭâni und Nahr el ḥaṣbâni, erhalten. Die Ortslage ist unbestimmt, vielleicht ist es Tell dibbîn, ein runder Hügel (540 m) in der Mitte der Ebene. Dân ist Tell el ḳâḍi (cf. 12, 29). Abel mit dem Zusatz Bet Maʿaka ist Abil el ḳamḥ westlich von Tell el ḳâḍi. Ibl el hawa (bedeutend nördlicher) kann nicht gut in Betracht kommen, da die Aufzählung von N nach S geht. 2 Chr 16, 4 schreibt Abel Maim, vielleicht in Rücksicht auf die wasserreiche Gegend, aber wahrscheinlich ist es nur aus Maʿaka verderbt. Dort saß der Aramäerstamm Maʿaka (2 Sam 10, 6. 8). Dieser Name wird nicht nur Frauen, sondern auch Männern beigelegt (I 2, 39; Gen 22, 24; 1 Chr 11, 43; 27, 16). Darum folgt hier nichts für ein Matriarchat bei den Aramäern. Kinnerot (auch Thutmose III 34) ist nach Jos 19, 35 eine Stadt, von der der See den Namen führt. Daneben kommt der Plural Kinnerot in Verbindung mit ים (Jos 12, 3) und נגב (Jos 11, 2) vor. Es ist der See von Tiberias (cf. Dt 3, 17). Also muß der Ort in der Nähe

liegen. In Jos 19, 35 wird zuerst Ḥammat (dem Namen nach bei den heißen Quellen südlich von Tiberias), dann Raḳḳat (nach dem Talmud Tiberias), endlich Kinneret genannt. Also lag letzteres wohl in der fruchtbaren Ebene *Γεννησάρ* (Jos. B. 3, 10, 8). Der Plural Kinnerot bezeichnete das der Stadt benachbarte Gebiet (El ṭuwêr), im weiteren Sinne das gesamte Uferland des Sees. Den Namen auch auf die Zwischenstrecke nördlich bis zum Ḥûlesee dem Jordan entlang auszudehnen, geht kaum an, da diese Gegend vom Orte Kinneret zu weit entlegen ist. Noch weniger wäre dies statthaft, wenn die Bezeichnung ursprünglich auf das Seegebiet (von der Leierform des Sees) und erst in zweiter Linie auf eine Stadt am Ufer angewendet wurde. — Der Vers nennt nur die nördlichsten und südlichsten Punkte des besetzten Gebietes. Dazwischen dehnte sich das Land Naftali aus. Es wurde von den Damaszenern nicht dauernd okkupiert, da es später wieder israelitisch ist (II 15, 29). Immerhin brachte der Feldzug Benhadad nicht nur reiche Beute, sondern auch Handelsvorteile. Denn die Okkupation wurde natürlich erst aufgehoben, nachdem Baasa sich zu Konzessionen herbeigelassen. Damaskus brauchte solche bezüglich der Handelsstraße, die einerseits nach Tyrus, andererseits am NW-Rand des Tiberiassees vorbei zur großen Ebene und zur Küste nach Ägypten führte. Alle späteren Kämpfe drehten sich um ihren Besitz. Sie bildete wohl auch damals einen Gegenstand der Abmachungen.

21 Lies mit G V וַיָּשָׁב und תִּרְצָתָה. Baasa mußte seine Streitkräfte schleunigst nach N werfen. Das Ende erfahren wir nicht. Er wird mit Benhadad ein Abkommen betreffs der Okkupation getroffen und sich verpflichtet haben, Asa nicht zu behelligen. — Die Lage von Tirṣa ist noch nicht festgestellt. So viel dürfte sicher sein, daß der Ort nicht in der Nähe von Sichem, sondern bedeutend weiter im N lag. Dies fordert vor allem die Aufzählung Jos 12, 24. Darnach wäre die Stadt in Galiläa zu suchen. Denn von Jericho (v. 9) bis Tappuaḥ (v. 17) werden südliche Städte genannt. Die nördlichste davon ist Tappûaḥ an der Grenze zwischen Efraim und Manasse; eventuell ist dies aber Taffûḥ westl. von Hebron, in welchem Falle auch Ḥefer (v. 17b) dort anzusetzen ist (cf. I 4, 10). Afeḳ la Šaron (v. 18) liegt in der Saronebene. Von da ab (v. 19—24) folgen Orte im N (auch v. 23b, wo לַגָּלִיל zu lesen). Die S-Grenze dieser ganzen Gruppe scheint bestimmt durch Dor (v. 23a) und Ta'anak (v. 21a). Die Liste beobachtet eine gute Ordnung.

Diese würde durch einen einzigen Fall durchbrochen, wenn Tirṣa südlicher, in Manasse oder Efraim läge. Darum müssen wir es mindestens in der geographischen Breite der großen Ebene suchen. Damit stimmen einigermaßen verschiedene Umstände: Baasa hat Tirṣa zur Residenz erhoben (v. 33). Nun ist er aus dem Stamme Issachar (v. 27), und dieser bewohnte die große Ebene. Wahrscheinlich wollte Baasa unter seinen Stammesgenossen wohnen. Sonst wäre er in Sichem geblieben. — Nach 16, 15 regiert Zimri 7 Tage in Tirṣa, d. i. die Zeit von der Ermordung Elas bis zur Einnahme der Stadt durch ʿOmri, der von Gibbeton daherkam und Tirṣa nach kurzer Belagerung eroberte. Gibbeton lag in der Nähe der Küste, bei Jafa. Von da konnte man bequem in einigen Stunden nach Tirṣa gelangen, falls dieses bei Sichem lokalisiert wird. Zimri hätte kaum Zeit gefunden, die Stadt in Verteidigungszustand zu setzen, da ʿOmri nach erhaltener Nachricht sofort aufbrach. Besser begreift sich dies, wenn Tirṣa weiter im N lag, so daß ein Eilbote mehr als eine Tagereise nötig hatte, um von Tirṣa nach Gibbeton zu gelangen. So gewann Zimri ca. drei Tage zur Vorbereitung. — Gleichzeitig mit ʿOmri regierte Tibni ben Ginat. ʿOmri residierte in Tirṣa (16, 23). Er war aus dem Stamme Issachar (hatte Grundbesitz in Jizreʿel in Issachar). Seine Stammesgenossen hielten offenbar zu ihm. Seine Residenz mußte von der des Gegenkönigs Tibni entsprechend entfernt sein. Letzterer herrschte über Efraim und Manasse (dies fordert der Gegensatz zu Issachar). So muß Tirṣa wenigstens in der Breite der großen Ebene oder nördlicher liegen. — Nach II 15, 14 zog von Tirṣa Menahem ben Gadi gegen Sallum in Samaria. Zwischen beiden Städten mußte eine ziemliche Distanz sein, welche Menahem die bequeme Ansammlung seiner Heeresmacht gestattete. – Zu all dem paßt nicht Ṭalluza (Robinson u. a.) nördlich von Nâblus, auch nicht Tirathana in der Nähe des Garizim (Jos. A. 18, 4, 1). Der Midrasch Schir ha schirim zu Cant. 6, 3 erklärt „du bist schön wie Tirṣa“: כתרצה אילו נשי תירעין „Wie T. d. i. die Weiber von Tirʿân“. Letzteres könnte die Aramaisierung von Tirṣa sein. Es erinnert an Turʿân, ein Dorf westlich vom See von Tiberias und nördlich vom Weg nach Kafr kenna am Abhang des 541 m hohen Dschebel turʿân, in der Nähe der Grenze zwischen Zebulon und Naftali, an der Handelsstraße, deren eine Abzweigung von dort nach SW führte. Dann wäre die Okkupation von Naftali und Baasas Rückkehr nach Tirṣa doppelt verständlich: Die Residenz war durch die Aramäer bedroht. Doch

fehlen alle Mittel, diese Kombination weiter zu stützen. In Jos 12, 23b würde das unmittelbar vorhergehende לגלל gut passen. **22** אין נקי hat G nicht verstanden: *εἰς Αἰναχείμ* (B). Nördlich von Jerusalem gab es ein Gibʿa, die Vaterstadt Sauls, daher Gibʿat Šaʾul genannt, und ein Gebaʿ. Cf. Jos 18, 24. 28 und Jes 10, 29. Gebaʿ ist jetzt Dschebaʿ, ca. 1 Stunde östlich von Er râm. Gibʿa kann mangels einer Identifikation im allgemeinen in Tell el fûl lokalisiert werden (oder in Ḫirbet el ḥawanit unmittelbar nordwestlich davon. Cf. ZDPV 1909, 1ff.). Beide Namen und Orte werden öfter verwechselt. 1 Sam 13, 16; 14, 2. 16 ist Gebaʿ gemeint, was an ersterer Stelle steht und an andern herzustellen ist. Ebenso vielleicht auch 13, 2. 15. — Dagegen nennt Jud 19, 13. 14 richtig Gibʿa als nächsten Ort von Jebus aus nach N. Daher ist ib. 20, 10 Gibʿa statt Gebaʿ zu lesen. Beide Orte haben den Zusatz Benjamin bei sich: 1 Sam 13, 16 und 2 Sam 23, 29; Jud 20, 10. Auch hier ist wahrscheinlich גִּבְעַת herzustellen. Denn nur dieses kann appellativisch gefaßt werden: G (L) *τὸν βουνὸν Βενιαμιν*. Asa wollte die nördl. Zugänge nach Jerusalem schützen. Da empfahl es sich, Gibʿa (Tell el fûl) zu befestigen. Denn Dschebaʿ liegt abseits von der nach N führenden Hauptstraße, am Wege über ʿAnatot nach Michmas, der wegen der tiefen Schluchten nie recht praktikabel sein konnte. Tell el fûl ist hingegen hart an der Straße gelegen und konnte als Außenfort für Jerusalem dienen. Südlich vom Hügel zweigt von der Straße nach W der Weg gegen Bet Ḥoron und die Küste ab. Er sollte durch Miṣpa geschützt werden. Dies ist das jetzige En nebi Samwîl, der höchste Hügel der Gegend mit umfassender Aussicht vom Toten bis zum Mittelländischen Meer. Letztere rechtfertigt am besten den Namen (צפה spähen). Das alte Gibeon (El dschîb) ist in der Nähe. Das paßt zu Jer 41, 12 und Neh 3, 7. Die Stadt war zugleich eine alte Bama (1 Makk 3, 46) und später Zentrum der assyrischen und persischen Verwaltung (II 25, 23). Noch zur Zeit des Exils zeigte man dort eine große Zisterne, die Asa bei der Befestigung des Ortes anlegen ließ (Jer 41, 9). Auffällig ist die Eile, mit der Asa an die Fortifikation schreitet. Er hatte Furcht vor Wiederholung der Feindseligkeiten. Wir haben hier das Beispiel einer vorübergehenden Zwangsarbeit, zu der auch die freien Männer in Israel wie 5, 27. 28 und 11, 28 herangezogen wurden. Baasa ist nicht mehr zur Offensive gegen Asa zurückgekehrt. Ja 2 Chr 17, 2 berichtet sogar, daß Asa Städte von Efraim wegnahm. Was damit gemeint ist, kann nicht entschieden werden, vielleicht nur,

daß er die Grenze so weit verschob, als sie vor dem Einfall Baasas seit der Teilung des Reiches festgesetzt war, also über Rama etwa bis zum Weichbild von Betel. Letzteres ist fortan israelitisch. Es fällt ins Gewicht bei Beurteilung der „Sünde Jerobeams", die allen Herrschern des N imputiert wird. Will man eigentlich efraimitische Städte und nicht nur solche verstehen, die zeitweilig zu Efraim und dem N-Reich gehörten, so ist an etwaige Eroberungen Asas im NW bei Bet Ḥoron zu denken. 23 כל[1] ist mit GS auszulassen. וכל[2] BL om. אשר בנה והע" Bom*. Hinter וקנתו L add *ἐποίησεν Ἀσα τὸ πονηρὸν καί*, Glosse eines frommen Lesers, der die Podagra als Strafe Gottes auffassen wollte. Von den Städten, die Asa befestigte, spricht auch 2 Chr 14, 5. 6, aber nur im allgemeinen. Auf Gibea und Miṣpa kann sich die dortige Bemerkung nicht beziehen, da der Städtebau in die Friedenszeit zu Beginn der Regierung verlegt wird. Vielleicht waren es Befestigungen im S gegen die Einfälle der Araber und Edomiter. — Der Bericht über einen Krieg mit Edom schimmert 2 Chr 16, 7. 8 durch. V. 7: „Weil du dich auf den König der Aramäer gestützt und nicht auf Jahve, deshalb ist das Heer des Königs von Edom (so zu lesen, sonst ist der Satz sinnlos!) deiner Hand entronnen." Man könnte zwar das zweite ארם in Israel umkorrigieren, doch ist die geringere Änderung wahrscheinlicher. Auch zeigt in v. 8 der Hinweis auf den Kušiten Zeraḥ, daß v. 7 Edom gemeint ist. Wahrscheinlich verband sich Baasa mit den Edomitern, und während er im N angriff, fielen diese im S Judas ein. So war die 2 Chr 14, 7 gerühmte Heeresmacht Asas geteilt und seine Bedrängnis tatsächlich sehr groß. Erst als Baasa sich zurückzog, gewann er freie Hand gegen die Edomiter und schlug sie (darauf deutet וגבורתו), doch nicht gänzlich, da sie sich rechtzeitig retten konnten. Dies nahm Ḥanani nach 2 Chr 16, 7ff. zum Anlaß, dem Könige wegen seiner damaskusfreundlichen Politik eine Rüge zu erteilen. Die Propheten sahen richtig voraus, daß die Allianz mit den Aramäern das kleine Reich zu seinem Nachteil immer weiter in den Kreis der vorderasiatischen Politik hineinziehen würde. Der König war anderer Ansicht und ließ es den Propheten fühlen (2 Chr 16, 10). Die Bemerkung über den Städtebau und die Podagra ist hier wohl nachträglich aus der Chronik eingedrungen, da sie sich in der stereotypen Formel als Anhängsel ausnimmt. Nach 2 Chr 16, 12 trat die Krankheit zwei Jahre vor dem Tode ein. Vielleicht deutet רק auf einen anderen Zusammenhang. Sonst war Asas Regierung

glücklich. Er erfreute sich einer 10jährigen Ruhe (2 Chr 13, 23), ja eigentlich hören wir bis zu Zerahs Einfall im 15. Jahre (2 Chr 14, 10. 11) nichts von einem Kriege, und die spätere Gefahr unter Baasa ging bald vorüber. Dabei erlebte Asa einen sechsmaligen Thronwechsel im N (Nadab, Baasa, Ela, Zimri, ʿOmri, Ahab) sowie den Untergang zweier Dynastien (Jerobeams und Baasas). Darin mußte sein Volk das Zeichen ganz besonderer Vorsehung erblicken, eine Bestätigung dafür, daß Jahve um seines Knechtes David willen Juda und die Dynastie nicht verlassen würde. Daß also Asas Regierung der späteren Tradition als glücklich galt, hatte seinen Grund in den wirklichen Verhältnissen. Auch hinterließ er das Reich unter günstigen Umständen. Die Beziehung zu Israel gestaltete sich unter ʿOmri besser. Dieser mußte sich vier Jahre lang gegen seinen Rivalen Tibni halten und hatte nicht Zeit, auf Feindschaft gegen Juda zu sinnen. Überhaupt scheint er der erste Herrscher gewesen zu sein, der eine Allianz mit Juda in Rücksicht auf die drohende Aramäergefahr anzubahnen suchte. **24** ״עם־אב[1] B om *. Doch ist es beizubehalten, weil in der Phrase stereotyp. Dagegen kann es das zweite Mal ausgelassen werden, steht aber I 22, 51; II 15, 7. 38; 16, 20. אבי BL om *, es ist aber 11, 43; 22, 51; II 15, 38 vorhanden. Nach 2 Chr 16, 14 hat er sich zu Lebzeiten sein Grab aushauen lassen. Auch wird ib. v. 13 ausdrücklich gesagt, daß er im 41. Regierungsjahre gestorben ist. Demnach wurde das Sterbejahr als volles Jahr mitgerechnet.

Geschichte Nadabs. **25** Die Datierung 2 Asa durchbricht die sonst in Kap. 15. 16 beobachtete Gepflogenheit, Anfang und Ende als je ein Jahr bei Feststellung der Synchronismen anzusehen. Nachdem (fälschlich) v. 1 die Gleichung 18 Jerobeam = 1 Abia (Anfang) und v. 9 20 Jerobeam = 3 Abia (Ende) angenommen worden, wäre 20 Jerobeam zugleich = 1 Asa (Anfang) und 22 Jerobeam (Ende) = 3 Asa, Anfang Nadabs. Nun heißt es aber plötzlich 2 Asa. Es bleiben nur zwei Erklärungsmöglichkeiten übrig. Entweder hätte Abia bis Ende (Herbst) des (angebl.) 20. Jahres Jerobeams regiert, dann wäre 1 Asa = 21 Jerobeam und 2 Asa = 22 Jerobeam; doch ist diese Annahme abzuweisen. Denn so gelangt man mit 41 Asa zu weit hinunter (873—872), und Ahazja von Juda hätte erst 841 zu regieren begonnen, obwohl er bereits 842 (Jehu König) tot war. Oder der Synchronist rechnet plötzlich nach assyrischer Methode, bei der der Anfang eines Königs nicht berücksichtigt wird. Dann wäre 20 Jerobeam = Anfang Asas, 21 Jerobeam =

1 Asa, folglich 22 Jerobeam, Anfang Nadabs = 2 Asa. Dieser Kalkül wäre sehr inkonsequent, da vorher v. 1 bei Abia der Anfang als 1. Jahr angesehen wird (cf. v. 9), ebenso im folgenden v. 28. 33 und im Kap. 16. Vielleicht liegt bloß ein Fehler vor wie in 15, 1. Der Synchronist rechnet mit ihm aber weiter und bleibt deshalb — da er oben (v. 1) statt 17 Jerobeam 18 gesetzt und hier statt 3, das seinem Synchronismus entsprechen würde, nur 2 hat, hinter dem wahren Synchronismus um 2 zurück. Nadab kam faktisch im 4. Asas zur Regierung. — Nadab (B *Ναβαθ*) ist vielleicht Kürzung aus נדביה oder יונדב („Jahve ist großmütig"). **26** ″ובחט G S Plur., aber der Sing. ist besser. Cf. 13, 34. Nadab trieb den Kult nur in Dan; Betel war damals im Besitze Judas, jedoch blieb der Gottesdienst bis ca. 15 Asa dort in Übung. **27** ″לבית יש (hapax legom.) B *ἐπὶ τὸν οἶκον Βελααν* und add nochmals *ὁ υἱὸς Ἀχειά*. L *ἐπὶ τὸν οἶκον Βεδδαμα τοῦ Ἰσσαχαρ*. Vielleicht ist hinter לבית der Name eines Clans aus Issachar, dem Baasas Vater angehörte, ausgefallen (dahinter war dann ″בית zu lesen). Klo vermutet בלהן (benjaminitischer Name in 1 Chr 7, 10). Die Lage von Gibbeton läßt sich nicht näher bestimmen. Es gehörte zu Dan, Jos 19, 44, und lag (ib. v. 43. 45) zwischen ʿAḳir (ʿEḳron), El jehudije (Jehud) und Ibn ibrâḳ (Bene Beraḳ), d. i. etwa bei Ramle oder Lydda. Zu Sanheribs Zeit gehörten die Städte bei Jafa zu ʿAsḳalon. Dieses oder das Gibbeton jedenfalls näherliegende ʿEḳron führte jetzt Krieg mit Israel. Letzteres suchte vielleicht sein Gebiet gegen die Küste vorzuschieben. Baasa bekleidete wahrscheinlich eine hohe militärische Würde und hatte die Armee hinter sich. Sonst hätte er den König im Kriegslager nicht töten können. Er benutzte die Antipathie, welche die Mißerfolge Jerobeams gegen die Dynastie erregt hatten. **28** 3 Asa ist hinter v. 25 konsequent nach dem vordatierenden Prinzip. Doch ist das Richtige 5 Asa (cf. zu v. 25). **29** Die Belagerung von Gibbeton wird abgebrochen. Die Stadt bleibt philistäisch (16, 15). Baasa brach sogleich nach Sichem auf (cf. כמלכו „sobald"). Die Blutarbeit an der Dynastie und den Anhängern nahm einige Zeit in Anspruch, da manche die Flucht ergriffen. Daher עד. Eine Änderung in הַשְׁמִדוֹ (Infinitiv) wegen G und gegen S T ist überflüssig. Die Worte Ahias 14, 14 zeugen von Sympathie für Baasa. Hatte die prophetische Partei etwa die Hand im Spiele? Sie mochte auf ihn Hoffnungen setzen, wie einstens auf Jerobeam, und Baasa hat den Frommen gespielt, bis er im Besitze der Herrschaft war. **30** אשר

חטא ו B om *. Cf. aber 14, 16; 16, 13. Statt des Plur. חטאות ist Sing. entsprechender (v. 26). בכעסו B A V praem Waw. Die Bedeutung ist aktiv wie T בארגזותיה. Cf. 21, 22 und 14, 9. 15. Nadab wird nicht begraben. **32** Der Vers paßt schon deshalb nicht her, weil v. 31 von Nadab die Rede ist und erst v. 33 ff. Baasa abgehandelt wird. Nach der sonstigen Gepflogenheit müßte v. 32 hinter 16, 5 stehen (cf. 14, 30; 15, 7). Aber er findet sich bereits bei Asa 15, 16. R wird die Bemerkung nur einmal gesetzt haben. Deshalb ist v. 32 als überflüssig zu streichen. Nadab statt Baasa zu lesen (Ewald) widerspricht den Tatsachen. Nadab hatte mit den Philistern zu tun, und für die erste Zeit Asas, in die Nadabs Regierung fällt, ist der Krieg in 2 Chr 13, 23 ausdrücklich ausgeschlossen.

Antritt Baasas. 33. 34 בשנת G S praem Waw (cf. 15, 1). כל B L om. ובחטאתו G S Plur. Statt 3 Asa ist 5 Asa richtig (cf. v. 28). Charakteristisch für den Gründer der neuen Dynastie ist die Wahl einer neuen Hauptstadt Tirṣa weiter im N außerhalb des Bereichs der Josefstämme. Vielleicht begann schon damals ein Zwist zwischen Efraim und Manasse einerseits und den nördlicheren Stämmen andererseits sich fühlbar zu machen. Er führte unter ʿOmri zu einem vierjährigen Schisma. Baasa stützte sich auf den Norden. Cf. v. 21.

Literarkritisches zu Kap. XV. Das ganze Kapitel ist eine Verquickung von Formeln des R, deuteronomistischen Phrasen und an wenigen Stellen auch von Worten der alten Quellen. Es ist ein Werk des R. Nur v. 4. 5 fügen sich nicht recht in den Zusammenhang und sind wahrscheinlich Zusatz des Rj. Er wollte v. 1 und 3a erläutern, wieso es nämlich kam, daß die davidische Dynastie trotz der Sünden Rehabeams gegenüber dem Hause Jerobeam (cf. 14, 10 ff.) bestehen blieb. — Der Abschnitt über Abia (1—8) enthält stereotype Formeln: v. 1. 2. 3. 6 (zu streichen). 7. 8 und den Zusatz des Rj v. 4. 5. Das Stück, das von Asa handelt (9—24), ist ebenfalls von Phrasen des R durchsetzt: v. 9. 10. 11. 14. 16. 23. 24. Eine alte Quelle (vermutlich die Annalen) liegt v. 12. 13. 15 zugrunde und tritt dann 17—22 in ihrer annalistischen Objektivität und Ursprünglichkeit hervor, ohne daß die Demütigung Asas irgendwie vertuscht wird. — Das über Nadab Gesagte (v. 25—31) läßt die Quelle (Annalen) besonders in v. 27. 28. durchschimmern. Auch die Datierung (v. 28) nach Asas Jahren wird aus den israelitischen Annalen stammen. Cf. die babylonische

Chronik B, wo auch auf gleichzeitige Ereignisse in Assyrien und Elam Rücksicht genommen ist. Der Rest der Verse stammt von R. V. 29 blickt auf 14, 10ff. zurück. — In der Bombergschen Bibel beginnt Kap. 16 bereits mit v. 33. Dahin gehören auch tatsächlich die redaktionellen Formeln v. 33. 34 über Baasa. V. 32 ist Dublette von v. 16.

Kap. XVI. Geschichte Baasas, Elas, Zimris und Omris. Einleitung zur Geschichte Ahabs.

1 Da erging das Wort Jahves an Jehu, den Sohn Hananis, wider Baasa folgendermaßen: 2 Weil ich dich vom Staube aufgehoben und zum Fürsten über mein Volk Israel gemacht, du aber auf dem Wege Jerobeams wandeltest und mein Volk Israel zur Sünde verführtest, um mich durch ihre Sünden zu ärgern, 3 darum will ich Baasa und sein Haus wegfegen und will mit deinem Hause verfahren wie mit dem Hause Jerobeams, des Sohnes Nebats. 4 Wer von Baasa in der Stadt stirbt, den sollen die Hunde fressen, und wer von ihm auf freiem Felde stirbt, den sollen die Vögel des Himmels fressen. 5 Die übrige Geschichte Baasas, seine Taten und sein tapferes Gebaren, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Israel. 6 Sodann legte sich Baasa zu seinen Vätern und ward zu Tirsa begraben, und sein Sohn Ela wurde an seiner Statt König. 7 Auch durch den Propheten (Jehu, den Sohn Hananis)... war das Wort Jahves wider Baasa und sein Haus ergangen (sowohl) ob all des Mißfälligen, das er vor Jahve getan, indem er ihn durch das Machwerk seiner Hände ärgerte (um es dem Hause Jerobeams gleichzutun, als auch, weil er es erschlagen hatte).

8 Im 26. Jahre des Königs Asa von Juda wurde Ela, der Sohn Baasas, König über Israel zu Tirsa auf 2 Jahre. 9 Gegen ihn zettelte sein Würdenträger Zimri, der Oberste über die Hälfte der Kriegswagen, eine Verschwörung an, während er zu Tirsa, im Hause Arsas, des Palastobersten in Tirsa, sich beim Zechen berauscht hatte. 10 Da drang Zimri ein und schlug ihn tot, im 27. Jahre des Königs Asa von Juda, und wurde an seiner Statt König. 11 Als er nun König geworden, erschlug er, sobald er sich des Thrones bemächtigt hatte, das ganze Haus Baasa. Er ließ von ihm nicht einen übrig, der an die Wand pißte, samt seinen Verwandten und Freunden. 12 So rottete Zimri das ganze Haus Baasa aus, nach dem Worte Jahves, das er wider Baasa durch den Propheten Jehu geredet, 13 ob all der Sünden Baasas und seines Sohnes Ela,

die sie verübten und Israel verüben ließen, damit sie Jahve, den Gott Israels, durch ihre nichtigen Götzen ärgerten. 14 Die übrige Geschichte Elas und alle seine Taten, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Israel.

15 Im 27. Jahre des Königs Asa von Juda wurde Zimri auf 7 Tage König zu Tirsa, während das Kriegsvolk das den Philistern gehörige Gibbeton belagerte. 16 Als nun das Kriegsvolk im Lager erfuhr, daß Zimri eine Verschwörung angezettelt und auch schon den König erschlagen habe, da rief ganz Israel Omri, den Oberfeldherrn Israels, am selbigen Tage im Lager zum König aus. 17 Sodann zog Omri mit dem gesamten Israel von Gibbeton heran, und sie belagerten Tirsa. 18 Als aber Zimri sah, daß die Stadt bereits genommen sei, zog er sich in die Burg [?] des Königspalastes zurück, steckte den königlichen Palast über sich in Brand und kam so um, 19 ob seiner Sünden, die er begangen, indem er Jahve Mißfälliges verübte, indem er auf dem Wege Jerobeams wandelte und in seiner Sünde, die er begangen hatte, um Israel zur Sünde zu verführen. 20 Die übrige Geschichte Zimris und seine Verschwörung, die er anzettelte, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Israel. Damals teilte sich das Volk Israel ( ). Die eine Hälfte des Volkes schloß sich an Tibni, den Sohn Ginats, indem es ihn zum König erklärte, die andere Hälfte dagegen an Omri. 22 Doch die Partei Omris gewann [allmählich] die Oberhand über die Partei Tibnis, des Sohnes Ginats, und als Tibni [sowie sein Bruder Joram zur selbigen Zeit] gestorben war, wurde Omri König.

23 Im 31. Jahre des Königs Asa von Juda wurde Omri über Israel für 12 Jahre König. Zu Tirsa regierte er 6 Jahre. 24 Er kaufte den Berg Schomron von Schemer um zwei Talente Silber, befestigte den Berg und benannte die Stadt, die er erbaut hatte, nach Schemer, dem Besitzer des Berges, Schomron (Samaria). 25 Omri tat, was Jahve mißfiel, [ja] er trieb es noch schlimmer als alle seine Vorgänger. 26 Er wandelte ganz auf dem Wege Jerobeams, des Sohnes Nebats, und in seinen Sünden, zu denen er Israel verführt hatte, damit sie Jahve, den Gott Israels, mit ihren nichtigen Götzen ärgerten. 27 Die übrige Geschichte Omris, seine Taten und sein tapferes Gebaren ( ), das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Israel. 28 Sodann legte sich Omri zu seinen Vätern, ward zu Samaria begraben, und sein Sohn Ahab wurde an seiner Statt König.

29 Ahab, der Sohn Omris, wurde König über Israel im 38. Jahre des Königs Asa von Juda und ( ) regierte über Israel zu Samaria 22 Jahre. 30 Und Ahab, der Sohn Omris, tat, was Jahve mißfiel, mehr als alle seine Vorgänger. 31 Und zwar war [dabei noch] das Geringste, daß er in den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats, wandelte. Er nahm [dazu noch] Izebel, die Tochter Etbaals, des Königs der Sidonier, zum Weibe und zog hin, um dem Baal Verehrung und Huldigung zu erweisen. 32 Auch errichtete er dem Baal einen Altar im Baaltempel, den er zu Samaria bauen ließ. 33 Ferner fertigte Ahab die Aschera, auch verübte Ahab noch weitere [Ärgernisse], indem er Jahve, den Gott Israels, mehr ärgerte als alle Könige von Israel, die vor ihm gewesen. 34 Zu seiner Zeit befestigte Hiel von Betel Jericho. Um den Preis seines Erstgeborenen Abiram legte er dazu die Fundamente, und um den Preis seines Jüngsten Segub setzte er dazu die Tore ein, gemäß dem Worte Jahves, das er durch Josua, den Sohn Nuns, geredet hatte.

Geschichte Baasas. **1** אליהוא B A ἐν χειρί wie Hebr. v. 7. Zum Namen Jehu cf. 19, 16. Ḥanâni aus חנן יהו „Jahve ist gnädig". Jehu ben Ḥanani weissagt noch vor Josafat nach dem Tode Ahabs († 854) und hat auch eine Geschichte Josafats geschrieben (2 Chr 19, 2; 20, 34). Er kann also erst nach 850 (ca. 848) gestorben sein († Josafat vor Tischri 850). Die Weissagung gegen Baasa erging dementsprechend in den letzten Jahren dieses Königs, etwa um 888 (23 Baasa), was zur Situation gut paßt. Baasa hatte während seiner ganzen Regierung die Hoffnung der orthodoxen Jahvepartei getäuscht. Daher die Strafprophezie vor seinem Tode. Ḥanâni, der Vater Jehus, prophezeit vor Asa, nachdem letzterer das Bündnis mit den Aramäern geschlossen (2 Chr 16, 7). Vor 15 Asa können wir nicht zurückgehen (cf. oben 15, 16). Es bleibt kaum ein geeigneterer Zeitpunkt übrig als ca. 10 Jahre vor dem Auftreten Jehus, da zwischen Vater und Sohn eine entsprechende Zeitdistanz angenommen werden muß, also ca. 897 (18 Asa). Lehrreich ist der Umstand, daß Jehu aus dem Südreich stammt. Die Propheten im N und S fühlten sich eins. Sie mögen auch gegen den Kult von Betel gleichmäßig geeifert haben. **2** "בחט G ἐν τοῖς ματαίοις αὐτῶν wie Hebr v. 13. 26. Der Vers ist analog 14, 7. „Aus dem Staube" weist auf besonders niedere Herkunft Baasas. Er war aber tüchtig und populär, wurde jedoch später durch die Mißerfolge gegen Juda und Damaskus (cf. zu 15, 21) ebenso unbe-

liebt wie Jerobeam. Die Antipathie der Propheten knüpfte an gegebene Verhältnisse an. **3** מַכְעִיר hapax legom., aber durch G מְעִיר (ἐξεγείρω, ב ausgefallen) gesichert. Sonst wird Piel gebraucht. Statt ביתך BLS ביתו. **4** Cf. 14, 11. Hier wird auch bloß der Sturz der Dynastie vorhergesagt, nicht aber ein gewaltsames Ende Baasas. **5** G (S) lesen וכל אשר. Unter Baasa fällt die Eroberung des Landes Medeba, die ʿOmri als Baasas Feldherr und dortiger Statthalter ausführte (ca. 905—4). So ist Mesainschr. Z. 7. 8 die Bemerkung über die „40 Jahre“ zu erklären. Cf. Chronologie. Dann ist auch der Angriff Edoms auf Juda unter Asa (cf. S. 392) begreiflich. Baasa hatte durch ʿOmri Moab gedemütigt (daher וגבורתו) und sich dabei gegen Moab und Juda mit Edom verbunden. **6** אלה B *Ἠλααν* (Jos. *Ἤλαρος*). In 4, 18 steht אלא. Es ist irgend eine Kürzung mit אל. G add „im 20. Jahre des Königs Asa“, was jedoch bereits zu v. 8 gehört und beweist, daß v. 7 ursprünglich nicht dazwischenstand. Zu 20 bieten Varianten 28, und letztere Ziffer ist zufällig richtig (888—887). Sie stimmt nicht zu 15, 33 und wurde durch einfache Summierung der Regierungszahlen (cf. BL 15, 9) gewonnen: Rehabeam 17 + Abia 3 + Asa 28 = Jerobeam 22 + Nadab 2 + Baasa 24 = 48. Cf. auch G v. 29. **7** Klo korrigiert den Text so durch, daß man folgendermaßen übersetzen kann: „Es war aber auch durch Jehu das Wort Jahves an Baasa ergangen, daß er das Haus Jerobeam schlagen sollte um des Üblen willen, das er in den Augen Jahves getan, indem er ihn durch das Machwerk seiner Hände reizte.“ Somit wäre לְהַכְעוֹת statt להיות zu lesen und ועל² ff. auszulassen. Diese Deutung ist geschichtlich unzulässig. Der Spruch hätte durch Jehu schon vor der Thronbesteigung an Baasa ergehen müssen, also ca. 912. Nun starb der Prophet ca. 848 (cf. v. 1), hätte also 64 Jahre vor seinem Tode bereits geweissagt, wäre mindestens 94 Jahre alt geworden und hätte mit 94 Jahren noch an der Geschichte Josafats gearbeitet (2 Chr 20, 34), während sein Vater Ḥanâni noch 897 lebte und vor Josafat auftrat. Das alles klingt höchst unwahrscheinlich. Wir müssen also den Vers ohne jene tiefgehende Korrektur mit in Kauf nehmen. ועל² usw. hinkt tatsächlich nach und sieht wie eine späte Glosse aus. Auch להיות כבית ירׄ ist inkonzinn. Man würde es gleich oben hinter ביתו erwarten. Andererseits ist es in Anbetracht von 1—4 überflüssig. In Rücksicht auf וגם zu Beginn weiß man sofort, daß es sich um eine Strafweissagung gegen Baasa handelt. Die drei Worte repräsentieren

demnach ebenfalls einen Zusatz, wohl einen älteren als ועל[2] usw. Statt ועל[1] ist mit S על zu lesen. Anstatt Jehu ben Ḥanâni war ursprünglich ein anderer Prophet genannt. V. 7 war als Nachtrag zum Vorhergehenden beabsichtigt. Es sollte bemerkt werden, daß außer Jehu noch ein anderer Seher gegen Baasa aufgetreten ist. Als der Name verderbt wurde, hat ein Diaskeuast in die Lücke nochmals Jehu ben Ḥanâni eingesetzt. G zieht die ersten Worte von v. 8 zu v. 6. Dies beweist, daß v. 7, wenigstens in manchen Exemplaren, überhaupt nicht an jetziger Stelle stand. Er paßt auch besser hinter v. 4. Dort mag ihn etwa Rj als Ergänzung zu 1—4 angehängt haben. דבר יהוה על ist gut hebräisch. Cf. 18, 1; II 20, 4; Jer 6, 10; 2 Sam 24, 11.

Geschichte Elas. **8** G om * das Datum (8a), da es zu v. 6 gezogen wurde. 26 Asa ist nach 15, 33 vordatierend konsequent weitergerechnet. Das Richtige ist aber 28 Asa (888—887). **9** Der Name Zimri (G euphonisch *Ζαμβρεί*) findet sich als dimri im zweiten Teile von mesopotamischen (aramäischen) Eigennamen. Im ersten Teile ist er belegt in Zimrida (Herrscher von Sidon und Lakiš) in den Amarnabriefen, ferner (C T IV) in altbabylonischen Dokumenten als Zimri-ḫammu und Zimri-ḫanata. Die Bedeutung könnte „Schutz“ sein. Cf. זִמָּר „Objekt des Schutzes“. Cf. aber auch זַמִּיר „mutig, tapfer“ und dazu זִמְרָה Ex 15, 2; Jes 12, 2; Ps 118, 14 neben עֻזִּי, demnach ebenfalls etwa „(meine) Stärke“ oder „(mein) Schutz“. Daneben mag es eine Maskulinform זִמֵּר gegeben haben, und Zimri ist dann Kürzung aus זמריה „Stärke, Schutz ist Jahve“. Eventuell könnte î adjektivisch erklärt werden: „Der mit Stärke begabte“ wie כָּזָבִי „trügerisch“. Der Mann war über die Hälfte der Wagen gesetzt, also eine Art Feldzeugmeister, ein einflußreicher Offizier, da der Wagenpark einen bedeutenden Teil des Heeres ausmachte (Ahab hat bei Karkar 2000 Wagen). Der Name Arṣa ist dunkel. Das Anfangs-א ist vielleicht Vorschlagssilbe wie in אַפְרַיִם, אַרְנֹן, אַרְגָּב, das Ganze möglicherweise ein Adjektiv wie אֵיתָן, אַכְזָב, der Stamm רצה (liebend, gnädig) oder רצא (stark). Das Schluß-א wohl nur Variante für ה wie bei Ela (v. 6). T faßt das folgende אשר für Aschera (= טעותא) und betrachtet es als Apposition zu Arṣa. So wird letzterer zum Götzen. בתרצה[2] muß, um nicht als überflüssig zu gelten, auf das vorhergehende הבית bezogen werden. Das Relativ, welches sonst dazwischentritt, ist weggelassen, weil vorher schon gebraucht. Ela war ein unfähiger

Sohn eines tüchtigen Vaters. Die Situation in v. 9 charakterisiert ihn. **10** Die Datierung 27 (B L om *) ist konsequent hinter v. 8. Unklar bleibt, wie Zimri nach Tirṣa kommt, da doch sein Platz vor Gibbeton wäre. Vielleicht war er mit einer Botschaft hingesandt, oder er stand mit seinen Wagen gar nicht im Felde, sondern kam aus einer Garnisonstadt. „Ganz Israel" in v. 16 ist dann nur ein übertreibender Ausdruck für das Belagerungsheer. Zimri mußte Truppen zur Verfügung haben, um das Vernichtungswerk v. 11 auszuführen. **11. 12** ורעהו ist pluralisch defectiv für ורעיהו. Cf. Plur. in S T. Von "לא השא an fehlt v. 11 und 12a in B L (Homoeoteleuton). Statt אל־בעשא G S T עַל. — Die Verse sind eine gemütliche Ausmalung des Untergangs der Dynastie, wie sie der deuteronomistischen Gesinnung des R wohl ansteht. וגאליו usw. klappt nach. Wahrscheinlich ist das Vorhergehende von לא bis בקיר spätere Einschaltung nach 14, 10. **13** אל ist durch על zu ersetzen. Die Phrase אשר החטיא wird häufig von Jerobeam gebraucht, II 21, 16 von Manasse, hier, auffallenderweise im Plur., von Baasa und Ela. Vielleicht ist Ela erst durch einen Glossator hereingekommen. Cf. B L sing. *ἐξήμαρτεν*. Doch ist die ursprüngliche Pluralität durch das stereotype בהבליהם mit suff. plur. angedeutet (das aber auf Israel gehen kann wie v. 26). **14** וכל B und Mss om. Es fehlt v. 27 und II 1, 18; 14, 15; 16, 19; 21, 25.

Geschichte Zimris. **15** Die Datierung fehlt in B *. Wahrscheinlich wußte sich ein Leser mit den zwei verschiedenen chronologischen Ansätzen hier und v. 23 keinen Rat und ließ den hiesigen weg. Die 7 Tage sind, wie sonst, vom Tode Elas bis zum Tode Zimris gerechnet. העם ist das Heer wie 2 Sam 15, 17. Über Gibbeton cf. 15, 27. **16** ʿOmri schreibt B A *Ζαμβρ(ε)ι*, L *Ἀμβρι*, Jos. *Ἀμαρινος*. Aber das o in der ersten Silbe ist gesichert durch die assyr. Transkription Ḫumri. Cf. nabat. יעמרו (يَعْمُر) und תעמר, ferner arab. عُمْرٌ und عُمُرٌ. Die Bedeutung erläutert vielleicht arab. عُمْرٌ und عُمُرٌ = Religion, Gottesverehrung. Der Name ist wohl eine Abkürzung aus עמריה Jahve ist meine Verehrung. Cf. noch عُمْرَ اللهِ im Namen Gottes und عُمْرَةٌ heilige Wallfahrt. שר צבא heißt wegen des Zusatzes על usw. Oberstkommandierender. Zwar hat das Heer öfter mehrere sar ṣaba, Dt 20, 9, aber wiederholt bedeutet es den Obergeneral, Jud 4, 2; 1 Sam 14, 50; 2 Sam 19, 14. ʿOmri bekleidete schon lange wichtige Ämter unter Baasa. Er war u. a. Statthalter in Moab. Sein

väterlicher Stamm war Issachar. Denn sein Sohn (also auch er selbst) hatte Grundbesitz in Jizre'el in Issachar, ähnlich wie früher Jerobeam zu Ṣereda. Andererseits haben Baasa und Ela zum einflußreichen Posten des Obergenerals sicherlich eine eminent vertrauenswürdige Persönlichkeit gewählt, womöglich einen Stammesgenossen. 'Omri ist Fremdling unter den Josefstämmen. Er muß sich in Samaria ankaufen. Er ist Parvenü. Den Namen des Vaters erfahren wir nicht. **17** Die Belagerung von Gibbeton bricht 'Omri sogleich ab, um Zimri zu überraschen. Dieser hatte aber doch noch soviel Zeit, die Stadt in Verteidigungszustand zu setzen. Wenngleich tapfer und todesmutig, hatte er die Verschwörung nicht gehörig vorbereitet. Es gelang ihm nicht, durch seine Anhänger das Heer bei Gibbeton für sich zu gewinnen. Gegen 'Omri wagte er keinen offenen Kampf. Er hatte wenig Streitkräfte zur Verfügung. Vielleicht erwartete er Verstärkungen. Daher das rasche Handeln 'Omris. Rechnen wir für das Hingelangen der Kunde nach Gibbeton und den Marsch gegen Tirṣa vier Tage, so dauerte die Belagerung etwa zwei Tage. **18** בית מלך[2] ohne Artikel, vielleicht populär oder stereotyp so gebraucht wie Mesa Z. 23. Cf. 15, 18. ארמון ist unbekannter Ableitung. Es muß einen besonders geschützten Teil des Palastes bezeichnen, wahrscheinlich einen massiven Turm. Nach Am 1, 7. 10. 12 verstand man darunter auch Türme an der Stadtmauer. Das paßt zu Jes 32, 14, wo das Wort in Parallele mit בַּחַן steht, d. i. ägyptisch bḫn-t, ursprünglich Tempelpylon, massiver Turm. Natürlich ist auch Jes 28, 16 אֶבֶן בֹּחַן zu lesen, d. i. massiver Block, der bei Pylonen und festen Türmen in Verwendung kam. G will die Massivität durch *ἄντρον* ausdrücken. ויבא BA unnützerweise *προεύονται*. Abzuweisen ist auch der Plur., den Syr statt Sing. וישרף bietet, als ob der Brand von den Belagerten verursacht worden wäre. Vielmehr wollte Zimri dem Sieger nicht in die Hände fallen und dem Schicksal des Geblendet- oder Geschundenwerdens (nach assyrischem Muster) entgehen. Dies charakterisiert ihn als todesmutigen Streiter.

19 חטאתיו schreiben die Orient. ohne Jod als Sing. (cf. II 21, 17). Natürlich hatte Zimri während der sieben Tage anderes zu tun als dem Stierkult zu frönen. Die Phrase ist also nur dem Schema zulieb hinzugefügt, fehlt aber bei Sallum, der einen Monat regierte (II 15, 13). Zimri wird gleich Ela nicht begraben, weil gewaltsam umgekommen. **21** לחצי G om*. Es ist aus dem Vorhergehenden und Folgenden gebildet. Sonderbar ist die Verbin-

dung העם ישראל, wohl zur nachdrücklichen Unterscheidung von העם v. 16, wo nur das Heer gemeint ist. Letzteres war zwar für ʿOmri, keineswegs aber das ganze Volk. Zu Tibni (B A *Θαμν/ε/ι*, L *Θαβεννει*) cf. phöniz. תבנת und assyr. Tabni (von בנה) z. B. Tabni-Ea, Kind des Ea. Zu Ginat läßt sich גוני 1 Chr 7, 13; Gen 46, 24 (Sohn Naftalis) vergleichen; B A *Γωναθ*, L *Γωνωθ*. Tibni war der Kandidat der Josefstämme. Denn ʿOmri stammte aus Issachar, zu ihm hielt also die Nordhälfte von Israel und das Ostjordanland (besonders die Landschaft Medeba). War schon Baasa aus Issachar, so konnte sich die Eifersucht der Efraimiten nicht mit einer zweiten Dynastie aus diesem Stamme befreunden. Darum verlegte ʿOmri später seine Residenz nach S (Samaria). Er wollte dadurch die Sympathien von Efraim und Manasse gewinnen. Deshalb ist die Zusammenstellung von Ginat mit Ḳy-n' (ein Bach bei Thutmose III) sehr zweifelhaft. Dieser ist bei Megiddo, also im Stammgebiet Issachars, zu suchen. Über die eventuelle Identität mit dem Gina in Amarnabr. Wi 164 (K 250), 17. 21 läßt sich nichts ausmachen, da der Zusammenhang unklar ist. ʿEn gannim (Jos 19, 21) resp. Bet hagan (II 9, 27) kann auch nicht in Betracht kommen, wenngleich Jos. A. 20, 6, 1 den Ort *Γιναη* nennt. Denn er lag in Issachar, woher Tibni gewiß nicht stammte. **22** Zum Akkusativ bei ויחזק cf. Jer 20, 7. Hinter תבני² B L add *καὶ Ἰωρὰμ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*. Der Zusatz muß ursprünglich sein. Denn sein Eindringen wäre unerklärlich. Dagegen ist G *μετὰ Θαμνεὶ* hinter עמרי² spätere Zutat. Tibni starb wohl eines natürlichen Todes, worauf seine Ansprüche auf seinen Bruder Joram übergingen. Jos. A. 8, 12, 5 weiß von Joram nichts und läßt Tibni ermordet werden.

Geschichte Omris. **23** Das Datum 31 Asa gegenüber 27 Asa (v. 15) beweist, daß ʿOmri vier Jahre lang neben Tibni (und Joram) herrschte. Die 12 Jahre seiner Regierung müssen schon von Zimris Ermordung gerechnet werden. Eine größere Ziffer als 12 läßt sich in der Chronologie bis 842 (Jehu) nicht unterbringen. Daher auch folgerichtig v. 29 Ende ʿOmris = 38 Asa. Auffallend ist, daß diese Rechenweise hier in v. 23 nicht ausdrücklich vermerkt, sondern dem Leser überlassen wird. Das hindert aber nicht, sie dem R zuzuweisen. Durch Vergleich von v. 23 und 29 läßt sich leicht die Wahrheit finden. Vielleicht fiel v. 22 neben der Bemerkung über Joram auch eine Zeitbestimmung aus, welche den hiesigen Ansatz erklärte. V. 21. 22 leugnen keineswegs, was

v. 16 sagt, daß ʿOmri schon von Anfang an wirklich König war. Der Ankauf von Samaria erfolgte wohl gleich, nachdem ʿOmri Alleinherrscher geworden, doch erforderte die Herrichtung zwei Jahre, so daß er erst im 6. Jahre seit dem Regierungsantritt dort Wohnung nahm. **24** העיר G *τοῦ ὄρους*. In ההר[1] ist entweder der Artikel oder das ganze Wort zu streichen. שֹׁמְרוֹן ist in der masoretischen Aussprache zu שֹׁמֶר zu stellen (II 12, 22), ebenso wie עֶפְרוֹן zu עֶפֶר und חֶבְרוֹן zu חֶבֶר. Aber der Name des Besitzers wird שֹׁמֶר punktiert (B *Σεμηρ, Σαμηρ*) und dies läßt auf Šimrôn (Gen 46, 13; Nu 26, 24; 1 Chr 7, 1 Unterstamm in Issachar), eventuell auf Šamrôn schließen. Dementsprechend gibt B *Σεμερών* und das zweite Mal *Σαεμηρών*. Die älteste griechische Aussprache sowie die Punktation שֹׁמֶר sprechen also nicht für ein o in der ersten Silbe. Dazu kommt die assyrische Übertragung Samerina und aram. שָׁמְרַיִן. Das ô der Endsilbe ist zwar durch G an dieser Stelle bezeugt, aber Assyr. hat i gegenüber Formen wie Aṣḳalûna, Amḳarrûna. Ähnlich das Aramäische und das griechische *Σαμάρεια*. Wie sind diese Verschiedenheiten zu erklären? Vielleicht ist שֹׁמְרוֹן eine künstliche Bildung der Masoreten, die den Zweck hatte, den altberühmten Königssitz vom späteren den Juden verhaßten Samaria שָׁמְרַיִן zu unterscheiden. Das ursprünglich hebräische wäre שֹׁמְרַיִן (mit kurzem a). Cf. die künstliche Bildung אֲרַמִּי (Aramäer) und עַרְבִי (Heide). — Sonst bleibt noch folgende Möglichkeit: שֹׁמְרוֹן ist zwar historisch und alt, aber daneben gab es in der Volksaussprache eine Variante שֹׁמְרַיִן. Cf. 2 Chr 13, 19 Ktib עֶפְרוֹן und Ḳrê עֶפְרַיִן, woraus Jo 11, 54 *Ἐφραιμ*. Des weiteren bildete sich als Nebenform שֹׁמְרַיִן. Cf. dazu 1 Chr 7, 32 שׁוֹמֵר (aus Aser). Derselbe Mann heißt v. 34 in pausa שָׁמֶר. Vielleicht war diese Aussprache mit a besonders bei den nördlichen Stämmen gebräuchlich. Die Aramäer adoptierten sie. Die Assyrer hielten sich wie oft an die aramäische Form. Cf. Libnânu, aram. לְבָנָן. Dieser Differenzierung entsprechend, wurde es später zweifelhaft, ob man den Namen des Besitzers שֹׁמֶר oder שֶׁמֶר punktieren sollte. Daher die Inkonsequenz im jetzigen masoretischen Text. Stade (ZATW 1885, 165ff.) will das ô der ersten Silbe als spätere aramäische Trübung aus â erklären, welches wieder an Stelle eines kurzen a getreten ist. — Die Identität mit dem späteren Sebaste ist gesichert durch Jos. A. 15, 8, 5 (von Herodes so umgenannt). Dieses ist wiederum Sebaṣtije nordwestlich von Nâblus auf einem 443 m hohen Hügel, der nur an der SO-Seite durch einen Sattel mit

den umliegenden Bergen verbunden ist. Die Spitze gewährt in ihrem westlichen Teil eine umfassende Aussicht bis zum Mittelländischen Meer. Der Hügel ist zu einer Feste wohl geeignet. Dies erklärt die Länge und Vergeblichkeit späterer Belagerungen. Die Stadt mochte eine Neugründung ʿOmris sein, da sie in den geographischen Listen des Josuabuches nicht vorkommt, sie kann aber als unbedeutender Ort immerhin schon vorher existiert haben. Sie gelangte rasch zu hoher Blüte. Denn schon unter ʿOmri setzten sich dort damaszenische Kaufleute fest (I 20, 34). Sie lag in Manasse. Der Schwerpunkt des Reiches wurde von Tirṣa wieder nach S verlegt. Die Stadt gewährte durch ihre isolierte Lage der im S nicht heimischen königlichen Familie einen gewissen Schutz. Der Name שֶׁמֶר bezeichnet vielleicht nicht eine Einzelperson, sondern eine Sippe von Manasse und wird hier synekdochisch einem nicht näher bestimmten Repräsentanten beigelegt (so wie wir sagen würden: Er kaufte von Liechtenstein, Fürstenberg). Doch mag er ursprünglich an der Gegend gehaftet haben. Zur Ableitung cf. äth. samra, fruchtbar sein, samr oder samar, reicher Ertrag. Dies paßt zu Jes 28, 1. Der Preis des Hügels ist 34 712 Franks resp. 33 764 Franks (cf. zu 10, 29), eine für damals sehr hohe Summe. Um so mehr ist es darum geboten, in 9, 14 die 120 Talente Goldes (!) zu reduzieren, auch wenn man darin nicht allein den Kaufpreis der 20 galiläischen Orte sehen will. **25. 26** Der Tadel ist besonders scharf. Die Heirat Ahabs und Izebels fällt in den Anfang seiner Regierung. Damit wurde auch der phönizische Kult eingeführt und von Staats wegen geschützt. Die Omriden waren überhaupt religiös gleichgültiger als frühere Könige. **27** Vor אשר[1] G S praem וכל (ebenso Mss), aber nötig ist es nicht. Cf. II 1, 18; 14, 15; 16, 19; 21, 25. Dagegen ist אשר עשה[2] mit BLS zu streichen. ״וגבורו deutet die Erfolge ʿOmris im Lande Medeba an, das er schon als Feldherr Baasas erobert hatte. Dagegen ist er in einem Kriege, den er in der 2. Hälfte seiner Regierung mit Damaskus führte, unterlegen. Benhadad I, mit dem Asa um 897 ein Bündnis schloß, regierte noch mit ʿOmri gleichzeitig, also mindestens bis ca. 875, worauf ihm sein Sohn Benhadad II folgte. Dieser beruft sich I 20, 34 darauf, daß sein Vater ʿOmri verschiedene Städte weggenommen und Bazare in Samaria angelegt habe. Wer dagegen geltend macht, daß Vater und Sohn als Herrscher im Orient nie denselben Namen tragen (cf. aber die letzten Ramessiden in Ägypten), der muß zwischen Benhadad I und II einen mit ʿOmri

gleichzeitigen Anonymus einschieben, auf den sich dann das I 20, 34 Gesagte bezieht. Zwischen Benhadad I resp. dem Anonymus und zwischen ʿOmri kam es wegen der besagten Städte zum Kampfe. Vielleicht sind es dieselben in Galiläa gelegenen, welche Benhadad I (15, 20) plünderte. ʿOmri mußte sie abtreten und die Niederlassung damaszenischer Kaufleute in Samaria gestatten. Da er dort erst die letzten sechs Jahre residierte, fällt der Krieg in diese Zeit (nach 880). Zu Juda stand ʿOmri in guten Beziehungen, zunächst wegen der Rivalität gegen Tibni, später wegen der Gefahr von Damaskus. Die Idee einer Allianz mit Juda gegen Damaskus wird er zuerst verfolgt haben. Sie wurde unter Ahab realisiert. Vielleicht gab er dem Reich eine festere Organisation. Die 20, 14. 15 erwähnten שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת (Landvögte) mögen von ihm eingeführt sein. Trotz seiner Mißerfolge gegen Damaskus galt er der Nachwelt als tüchtiger Herrscher, dem freilich die Religion Nebensache war. Daher ist er bei den Propheten übel beleumundet. Daß er als der eigentliche Befestiger des N-Reiches gelten kann, beweisen auch die assyrischen Inschriften, wo Israel ʿOmriland oder ʿOmrihaus genannt wird. Jehu heißt bei Salmanassar, obwohl er der Vernichter der ʿOmriden war, mar Ḫumrî (ʿOmride), bei Adadnirari III kommt mat Ḫumri (ʿOmriland) und bei Tiglat Pileser III (IV), noch 144 Jahre nach ʿOmri (732) und 10 Jahre vor dem Falle Samarias, Bit Ḫumria (ʿOmrihaus) für das N-Reich vor. — Assurnaṣirpal nennt (Ann. 3, 77; KB 1, 106) bei seinem Zuge gegen Patin einen Gusi (mat) Jaḫanai, der Tribut zahlt. Sein Sohn erscheint unter Salmanassar II als Arame mar Gusi (Monol. 2, 12; KB 1, 160) resp. Aramu mar Agusi (ib. 27; KB 1, 162). Das Land Arpad nördl. von Aleppo (Tell erfâd) heißt dann später einfach Bit Agusi (daher Matiel mar Agusi bei Tiglat Pileser III Platteninschr. 2, 31). Dieselbe Entwickelung sehen wir von Ḫumri zu Bit Ḫumria. Nichts hindert uns, die Entstehung der verschiedenen Aramäerstämme (Bet Reḥob, Bet Maʿaka) analog zu denken. Ihren Kern bildete jedesmal eine kleine politische Macht, die sich um einen Eponymos konzentrierte, der eine durchaus historische Persönlichkeit war. Von da kann ein Schritt nach rückwärts zu den Stämmen Israels gewagt werden.

Einleitendes über Ahab. **29** Statt 38 Asa hat BL 2 Josafat. Dementsprechend war es nötig, in BL zuerst Josafat einzuführen. Dies geschah dadurch, daß vor unsern v. 29 der Abschnitt 22, 41—51 in etwas veränderter Gestalt gesetzt wurde (G Swete v. 28a—h).

Natürlich mußte dort 1 (Anfang) Josafat = 4 Ahab durch 11 ʿOmri ersetzt werden. Diese an beiden Stellen (G v. 28a und 29) vom Hebr. abweichende Datierung ist das Werk eines Glossators, der in v. 23 die 12 Jahre ʿOmris mit 31 Asa zu zählen begann, wobei er aber nach der sonst in Kap. 15. 16 herrschenden Gepflogenheit Anfang und Ende des Königs als je ein Jahr rechnete. Denn wenn 31 Asa = 1 (Anfang) ʿOmri, so 41 Asa, 1 (Anfang) Josafat = 11 ʿOmri und 2 Josafat = 12 ʿOmri, 1 (Anfang) Ahab. Diese „Korrektur" hält demnach an der vordatierenden Methode fest, ist also älteren Ursprungs als die Datierung 28 Asa in v. 6 (G), die durch einfache Summierung gewonnen wurde. Die hebräische Zählung unseres Verses (38 Asa) berücksichtigt noch die Mitregierung Tibnis in v. 23. Dies ist dem griechischen „Korrektor" bereits entgangen. Das Hebr. repräsentiert demnach den relativ ältesten chronologischen Versuch. Die Form von v. 29 (Voranstellung ואחאב) finden die meisten anstößig. Cf. aber 15, 25 dieselbe Stellung. R weicht hier der Variation halber vom gewohnten Schema etwas ab. Das zweite "אחאב בן־ע ist besser zu streichen. Der Zusatz „in Samaria" steht wie 15, 33; 16, 8. 15. 23. Die etwas ungewohnte Form des G ist durch den Einschub veranlaßt. Aḥ'ab, assyr. Aḥabbu heißt wahrscheinlich „der (göttliche) Bruder ist Vater". Vielleicht liegt darin eine Anspielung auf die Leviratsehe. Belegt ist der Name auch in einer Inschrift aus Ṣafa חאב statt אחאב (Journal asiatique 1881, 463). Cf. dazu Abiummi „mein Vater ist meine Mutter", Ummia-abia „meine Mutter ist mein Vater", ferner sabäisch אחתאמהו „die Schwester ist seine Mutter". Nach Hommel (Verhandlungen des 13. Orientalistenkongresses 261) ist auch מואב aus אמואב „seine Mutter ist der Vater" gekürzt. Jer 29, 21 findet sich G Ἀχιαβ („mein Bruder ist der Vater"). **30** Ahab war ein sehr tapferer und tatkräftiger Fürst, beförderte aber den tyrischen Baalkultus noch mehr als sein Vater, wie es bei seiner Verbindung mit der tyrischen Königstochter, die ihn völlig beherrschte, nicht anders zu erwarten war. **31** Es ist הַנָּקֵל als absoluter Superlativ zu lesen (cf. S T). Izebel (G Ἰεζαβελ) kann noch nicht befriedigend erklärt werden. Der zweite Teil ist kaum absichtliche Entstellung im Anschluß an זֶבֶל Mist (späthebräisch), denn es ist in zwei phönizischen Namen belegt: בעלאזבל und שמזבל. Die Bedeutung ist unbekannt. Im Hebr. ist זָבַל Wohnung gesichert (8, 13), also heißt der Stamm etwa „wohnen", eventuell „beiwohnen" (Gen 30, 20). Verwandt ist vielleicht זְבֻלֻן. Ebenso

schwierig ist der erste Teil. אי ist phönizische Negation; darnach könnte man „Nichtbeiwohnung", d. i. keusch erklären. Andere denken an אי Insel (Tyrus), also: „Insel der Wohnung". Möglicherweise ist אי verkürzt für אֲבִי. So läßt sich איכבוד „mein Vater ist Ruhm" erklären (anders volksetymologisch 1 Sam 4, 21. 22: Ruhmlos), איתמר „Vater der Tamar". Etbaʿal (B *Ἰεθεβααλ*, L *Ἰεθβααλ*, A *Ἰαβααλ*) könnte zu Itti-Bel gestellt werden, mit der Bedeutung „Mit Baʿal". Allein Jos. schreibt A. 8, 13, 1 und C. Ap. 1, 18 *Ἰθωβαλος*, was auf אִתּוֹבַעַל „mit ihm ist B." zurückgeht. Etbaal herrschte über Sidon und Tyrus. Jos. nennt ihn „König von Tyrus und Sidon". Hier heißt er „König der Sidonier". Mag man das Wort im weiteren Sinne für Südphönizier oder im engeren nur für Leute aus Sidon fassen, in jedem Falle wird dadurch Etbaals Oberhoheit über Sidon ausgesprochen. Dazu kommt als Bestätigung der Titel „*ὁ τῆς Ἀστάρτης ἱερεύς*", den ihm Jos. C. Ap. 1, 18 beilegt, d. i. כהן עשתרת. So heißt auch Tabnit, König von Sidon, auf seiner Inschrift, und Ešmunazar Z. 16 lesen wir, daß der hier in Betracht kommende Tempel der Astarte wirklich in Sidon stand. Auch die Gemahlin des Königs Tabnit (und Mutter Ešmunazars II) Em-ʿAštoret heißt „Priesterin der Astarte" (Ešmunazar Z. 14. 15). Vielleicht war das Oberpriesteramt der Astarte irgend ein Titel, den der König (resp. die für Ešmunazar II regierende Mutter) dort führte. Etbaal usurpierte den Thron von Tyrus durch Tötung seines Vorgängers Phelles. Der Zeitpunkt der Heirat Ahabs und Izebels läßt sich ungefähr bestimmen. ʿAtalja war Tochter Ahabs (II 8, 18) und Enkelin ʿOmris (II 8, 26). Daß sie die leibliche Tochter Izebels gewesen, wird nirgends gesagt, kann aber als sicher angenommen werden. Ihr Sohn Ahazjahu war bei seiner Thronbesteigung (und dem bald darauf erfolgten Tode) 22 Jahre alt und hinterließ als Thronerben einen kaum einjährigen Sohn (II 8, 26; 11, 3; 12, 1). Nehmen wir nun an, daß ʿAtalja mit 18 Jahren Mutter Ahazjahus wurde, so war sie bei seinem Tode 842 (oder Ende 843 — cf. zu II 8, 28) im ganzen 40 Jahre alt, also 882 geboren und ca. 865 mit Jehoram von Juda verheiratet. Wenn ihre Mutter Izebel an erster Stelle Ahazja (22, 53) und an zweiter oder dritter ʿAtalja gebar (cf. II 3, 2 betreffs Jorams), so haben wir die Heirat Ahabs mit Izebel auf 885 zu setzen. Höchstens könnte man noch auf 886 zurückgehen, höher nicht, da ʿOmri bei Vermittelung der Heirat gewiß schon König war (und dies erst nach Herbst 887 wurde). Unter 885 oder höchstens 884 ist der Ansatz auch nicht

gut möglich, da wir für ʿAtalja, die 842 einen 22jährigen Sohn hatte, dann nicht mehr ein entsprechendes Alter gewinnen. Bei der Heirat war Etbaʿal bereits König. Denn der Usurpator ʿOmri, der eben erst zur Regierung gelangt war, hatte es nötig, durch Verschwägerung und Alliierung mit dem Fürsten von Tyrus sein Ansehen zu heben. Etbaʿal gelangte also spätestens ca. 886 in Tyrus zur Regierung. Andererseits muß er in dem Jahre der Dürre (Jos. A. 8, 13, 2), welches Herbst 857—Herbst 856 anzusetzen ist, noch gelebt haben. Cf. zu 17, 1. Er kann also frühestens nach Herbst 856, d. i. ca. 855 gestorben sein. Nun herrschte er nach Jos. und Eusebius 32 Jahre. Seine Regierung fällt also 887 -855, eventuell 886—854. Die von Jos. überlieferten 32 Jahre Etbaals sind demnach beizubehalten. Wenn wir von 887 mit den von Jos. C. Ap. 1, 18 überlieferten Regierungszahlen der tyrischen Könige zurückzählen, gelangen wir unter der Voraussetzung, daß Baalazar I 17 Jahre (nach Theophilus und Eusebius) statt 7 Jahre (nach Jos.) regierte, ins Jahr 980 als Antrittsjahr Hirams. Dies paßt wieder vortrefflich zu Salomons Regierungszeit. Cf. zu 11, 42 und Chronologie. Etbaal war 887 bei seiner Thronbesteigung nach Jos. C. Ap. 1, 18 36 Jahre alt, konnte also eine ca. 17jährige Tochter haben. ʿOmri kam nach Herbst 887 zur Regierung. Eine seiner ersten Taten war die Verheiratung seines Sohnes mit der tyrischen Prinzessin. Die beiden gleichzeitigen Usurpatoren reichten sich die Hand. Israel konnte aus dieser Verbindung ökonomisch nur profitieren. Zunächst suchte ʿOmri eine Stütze gegen Tibni. Die eigentliche Spitze des Bündnisses war aber gegen Damaskus gekehrt. Vielleicht hatte Tibni, um sich zu behaupten, Damaskus' Hilfe angerufen, und so ward ʿOmri, der ja weiter im N zu Tirṣa residierte, von Damaskus aus belästigt, bis es in der zweiten Hälfte seiner Regierung zum offenen Kampfe kam. Daß die Allianz mit Tyrus gegen Damaskus gerichtet war, lehrt auch die ganze folgende Zeit unter Ahab, wo wir von wiederholten Kämpfen mit den Aramäern hören. Zwischen Tyrus und Damaskus währte der unblutige Handelskrieg, dessen Opfer das zwischen beiden als Pufferstaat gelegene Israel wurde. Doch flossen ihm von Tyrus materielle Vorteile zu. Erst als die Allianz Israels mit Tyrus durch den Sturz der ʿOmriden kassiert wurde, gelang es Hazael, Jehu zu besiegen. — Baʿal ist ursprünglich der Besitzer, Herr eines Ortes. Daher die Beinamen Baʿal Haṣor, Baʿal Tamar, Baʿal Lebanon usw. Der Baʿal des betreffenden Ortes konnte noch einen eigenen

Namen führen, so heißt der von Tyrus Melḳart, d. i. eigentlich מלך קרת König der Stadt. Hier ist nicht der Gott von Sidon gemeint, der als Baʿal Ṣidon in Ešmunazarinschr. Z. 18 vorkommt, sondern der Melḳart von Tyrus, dessen Tempel Herodot 2, 44 beschreibt. Er galt überhaupt als Hauptgott der Phönizier, auch in den Kolonien. Sein Heiligtum lag auf der südwestlichen der beiden Inseln, welche die Meerstadt bildeten. Hiram soll (Jos. C. Ap. 1, 17) einen Damm zwischen beiden aufgeschüttet und so den Tempel mit der Stadt verbunden haben. וילך will besagen, daß Ahab dem Gotte persönlich einen Besuch zu Tyrus abstattete.

32 Ahab führte den Kult des Melḳart offiziell in Samaria ein und bekannte sich so von Tyrus abhängig. Die assyrischen Könige errichteten gelegentlich in den eroberten Provinzen Tempel des Reichsgottes Aššur. Damit sollten die unterjochten Bewohner zu seiner Verehrung und zur Anerkennung ihrer Abhängigkeit von Assyrien angehalten werden. Sonst verehrte aber Ahab auch Jahve, wie die mit Jahve zusammengesetzten Namen seiner Kinder Ahazja, Joram, ʿAtalja beweisen. **33** Hinter לעשות ist mit B L כְּעָסִים zu ergänzen. Der Ascherapfahl ist ein selbstverständliches Zubehör des Baalkultus. Der Artikel bei Aschera drückt „die dazugehörige Aschera“ aus. Es ist an den Altar des Baaltempels zu Samaria gedacht. Daß erst Ahab die Aschera in Israel eingeführt hätte (genereller Artikel), ist unwahrscheinlich. Außer dieser Aschera fertigte Ahab natürlich noch andere Pfähle und Masseben in den verschiedenen Heiligtümern des Landes. Sein Sohn Joram ließ sie (II 3, 2) entfernen, dagegen die Kultstätte in Samaria, wohl seiner Mutter Izebel zulieb, unangetastet weiterbestehen. **34** L om den Vers. בימיו B om. חִיאֵל ist aus אֲחִיאֵל verderbt oder verkürzt. Daher B'Αχειήλ. Das Ḳrê שָׁגוּב („hocherhaben“, ergänze einen Gottesnamen) bieten auch die Übersetzungen. Der Name erscheint 1 Chr 2, 21 in der Genealogie des Stammes Juda. Zu Abiram („mein Vater ist erhaben“) cf. babylonisch Abirâmu. בית האלי gibt T mißverständlich mit בית מומי „Haus des Eides“ wieder und davon abhängig S ܒܝܬ ܠܘܛܬܐ (im Zusammenhang mit אָלָה). So wird das Wort eine Apposition zu Jericho in Rücksicht auf Jos 6, 26. Der Name Jericho ist wahrscheinlich von יָרֵחַ Mond abzuleiten, wobei vielleicht ô Verkürzung statt ôn wäre. Schwieriger ist die Derivation von רוח („die Wohlduftende“) in Anspielung auf die einstens dort vorkommende Balsamstaude. Die Identifikation mit dem jetzigen Eriḥa bedarf keines Beweises. Doch steht damit die

Situation der ältesten Stadt noch nicht fest. Diese lag an der Sultansquelle nordwestl. vom jetzigen Dorf, wo Sellin die altkanaanäische Stadtanlage bloßgelegt hat (MNDPV 1907, 65ff. Weiteres in MDOG n. 39 und 41). Das entspricht genau der Angabe des Jos. B. 4, 8, 3, der von der Quelle sagt, daß sie in der Nähe der alten Stadt entspringt: *παρὰ τὴν παλαιὰν ἀναβλύζουσα πόλιν*. Daraus folgt auch, daß es zu Josephus' Zeiten noch eine neuere Stadt gab, die eine andere Lage hatte, wohl an die alte sich anschließend. Wahrscheinlich ist sie südlich von der ältesten und westlich vom jetzigen Dorf zu suchen, wo verschiedene zerstreute Steinlagen auf alte Ruinen weisen. Das paßt auch zu Strabos Angabe (16, 2, 41), daß das Gebirge sich *θεατροειδῶς* gegen die Stadt senke. Sie muß also hart daran gelegen haben. Die Teichanlage und Ḫirbet ḳaḳûn, eine Ruine westlich davon, werden dieser neueren Stadt angehören. Herodes I wohnte dort. Vielleicht gibt gerade Ḫirbet ḳaḳûn den Ort der Burg Kypros *ὑπὲρ Ἰεριχοῦν* an (Jos. A. 16, 5, 2). Östlich davon ließ Herodes noch einen Palast aufführen, und weiter östlich von diesem stand die alte königliche Wohnung (B. 1, 21, 4). Wann im Gegensatz zur ältesten kanaanäischen die Stadtanlage westlich vom jetzigen Dorf entstanden ist, wird nirgends berichtet. Eusebius Onom. führt sie auf Hiel zurück. Zu seiner Zeit waren bereits beide in ruinenhaftem Zustand und neben einem dritten Stadtviertel (vermutlich östlich von der Sultanquelle) zu sehen: *καὶ τῶν δύο δὲ τῶν προτέρων εἰς ἔτι νῦν τὰ ἴχνη σώζεται*. Sicher ist, daß Jericho nach der Einnahme durch Josua bewohnt war. Cf. Jos 18, 21; Jud 3, 13; 2 Sam 10, 5. Der Bau Hiels bezog sich nach der oft gebrauchten Bedeutung von בנה nur auf die Befestigung, die Errichtung einer Mauer. Sellin hat 1907 einen Teil der ältesten Ummauerung bloßgelegt. Sie besteht aus gebrannten Lehmziegeln, ist 3 m dick und im ganzen 3,60 m hoch, babylonischen Anlagen ähnlich. — Hiel hat wahrscheinlich im Auftrage Ahabs gehandelt. Vielleicht hängt die Arbeit mit dem Vordringen Mesas in der 2. Hälfte der Regierung Ahabs zusammen. Nachdem Medeba und Nebo (wenigstens für kurze Zeit — cf. Chronologie) in seiner Hand waren, unternahm er Streifzüge in die fruchtbare Ebene am Jordan. Eine Festung war dann dort nötig. Zu ב cf. בנפשו 2, 23. Es handelt sich um Bauopfer. Hiel ließ, als er die Stadtmauer fundamentierte, seinen Erstgeborenen darunter lebendig vergraben, beim Einsatz der Tore seinen Jüngsten. Diese Sitte findet sich noch jetzt bei asiatischen Völkern. Man hofft dadurch das zu errichtende

Gebäude vor Kalamitäten zu schützen. Nicht nur in den Fundamenten des Beltempels in Nippur, sondern auch auf dem Boden Palästinas, in Megiddo, Gezer, Ta'anak, fand man unter dem Boden der Häuser in großen Tonkrügen Leichen von neugeborenen Kindern (Benzinger, Archäologie[2] 92. 365). Vincent (Canaan, Paris 1907, S. 199) schreibt diese Funde in der Hauptsache dem salomonischen Zeitalter, einen sogar noch einer späteren Periode zu. Diese Kindesopfer wurden vom Vater wahrscheinlich gar nicht als Unglück empfunden. Erst die spätere Zeit sah darin einen Greuel, eine Art Fluch, und man erinnerte sich daran, daß Josue über den Erbauer von Jericho einen Fluch gesprochen. Jos 6, 26 sind die Worte von את־יריחו an mit den in unserem Vers gebrauchten identisch. Sie sind von hier hingekommen. Der Rest von Jos 6, 26 kann dagegen älter sein, oder ist wenigstens von unserem Vers literarisch unabhängig. Eine Tradition darüber, daß Josue den künftigen Befestiger der Stadt mit einem Fluch belegt habe, mag sich in Jericho selbst erhalten haben. Gerade sie war für Hiel wahrscheinlich Veranlassung, sich durch die beiden Kindesopfer vor dem Fluch zu schützen, während die spätere Zeit hinwiederum darin die Erfüllung des letzteren erblickte. Das Vorkommen des Menschenopfers in Israel um 870 gestattet einen Rückschluß auf das Opfer Jeftes.

Literarkritisches zu Kap. XVI. Das ganze Kapitel ist ein Werk des R. Es ist von seinen stereotypen Formeln und deuteronomistischen Phrasen völlig durchsetzt. V. 7 ist spätere Zutat des Rj, von להיות an liegen noch zwei verschiedene jüngere Glossen vor. In v. 1—4 lehnte sich R an eine judäische Prophetengeschichte an, wohl dieselbe, aus der auch 12, 21—24; 12, 33; 13, 1—32 geschöpft sind. V. 2. 3. 4 sind nach 14, 7. 10b. 11 gemacht. Im Folgenden tritt öfter eine durchaus objektiv gehaltene geschichtliche Quelle hervor, welche die Tatsachen kurz, beinahe skizzenhaft wiedergibt. Wir dürfen darin das Jahrbuch der Geschichte Israels wiedererkennen, auf das sich R immer beruft. Dahin gehören v. 9. 10, ferner 15b. 16. 17. 18, sodann 21. 22 und endlich 24 und 34. Letzterer Vers blickt auf Jos 6, 26 zurück und sieht im erzählten doppelten Kindesopfer eine Erfüllung des josuanischen Fluches. Möglicherweise geht nur v. 34a auf die Annalen, v. 34b hingegen auf eine Lokalüberlieferung zurück. — Die beiden vom Interregnum handelnden Verse 21. 22 sind von R aus den Annalen hergesetzt. Sie stehen ganz richtig zwischen

Zimri und ʿOmri. Das Datum v. 23 gegenüber v. 15 läßt zwar eine ausdrückliche Bemerkung über die vierjährige Dauer des Schismas vermissen. Eine solche mochte ursprünglich in v. 22 auch gestanden haben, fiel aber später ebenso weg, wie die in G noch erhaltene Notiz über Joram.

Kap. XVII. Elias am Bache Kerit und in Sarepta.

1 Da sprach der Tesbiter Elias aus Tisbe *in Gilead zu Ahab: So wahr Jahve, der Gott Israels, lebt, in dessen Diensten ich stehe, es soll diese Jahre weder Regen noch Tau kommen, außer wenn ich es sage. 2 Dann erging das Wort Jahves an ihn folgendermaßen: 3 Begib dich von hinnen, wende dich nach Osten und verbirg dich am Bache Kerit östlich vom Jordan! 4 Da sollst du aus dem Bache trinken, und den Raben gebiete ich, daß sie dich dort mit Nahrung versorgen. 5 So ( ) tat er denn nach Jahves Befehl, ging hin und ließ sich am Bache Kerit östlich vom Jordan nieder, 6 und die Raben brachten ihm immer Brot ( ) des Morgens ( ) und Fleisch des Abends, und aus dem Bache trank er. 7 Doch nach einiger Zeit versiegte der Bach, weil im Lande kein Regen fiel. 8 Da erging an ihn das Wort Jahves also: 9 Mach dich auf und begib dich nach Sarepta, das zu Sidon gehört, und bleibe dort. Ich habe nämlich dort einer Witfrau den Auftrag gegeben, dich mit Nahrung zu versorgen. 10 Er machte sich auf und ging nach Sarepta. Als er aber zum Stadttor kam, da war dort eine Witfrau eben mit Holzauflesen beschäftigt. Er rief ihr zu: Hol mir ein wenig Wasser im Kruge, daß ich trinke! 11 Als sie hinging, es zu holen, rief er* ihr nach: *Bring mir ein bißchen Brot, soviel du mit der Hand fassen kannst. 12 Doch sie erwiderte: So wahr Jahve, dein Gott, lebt, ich habe nichts Gebackenes, sondern nur eine Handvoll Mehl im Topf und ein bißchen Öl im Krug. Eben bin ich daran, ein paar Holzscheite aufzulesen, dann gehe ich heim, richte es für mich und meinen Sohn her, und wenn wir es gegessen haben, so wollen wir sterben. 13 Da sprach zu ihr Elias: Sei guten Mutes! Gehe heim [und] tue wie du sagst! Doch mache zuerst mir davon einen kleinen Fladen und bring mir [ihn] her. Für dich und deinen Sohn kannst du nachher einen bereiten. 14 Denn also spricht Jahve, der Gott Israels: Der Mehltopf soll nicht leer werden und der Ölkrug nicht versiegen, bis auf den Tag, da Jahve Regen auf den Erdboden sendet. 15 Da ging sie hin und tat wie Elias gesagt, und so nährte* sie *sich denn* mit ihm und ihrem Sohn *( ). 16 [Seit*

jenem Tage nämlich] wurde der Mehltopf nicht leer, und der Ölkrug versiegte nicht, gemäß dem Worte Jahves, das er durch Elias geredet hatte.

17 Nach diesen Begebenheiten wurde der Sohn der Frau, der das Haus gehörte, krank, und seine Krankheit verschlimmerte sich in so hohem Grade, daß er zu atmen aufhörte. 18 Da sprach sie zu Elias: Wie komme ich, Mann Gottes, dazu? Du bist bei mir eingekehrt, um meine Schuld in Erinnerung und so meinen Sohn ums Leben zu bringen! 19 Er sagte zu ihr: Gib mir deinen Sohn! Dann nahm er ihr ihn vom Busen weg, brachte ihn in das Obergemach, wo er wohnte, hinauf und legte ihn auf sein Lager. 20 Sodann rief er Jahve also an: Jahve, mein Gott, willst du sogar die Witwe, bei der ich zu Gaste bin, dadurch ins Unglück stürzen, daß du ihren Sohn sterben lässest? 21 Darauf streckte er sich dreimal über den Knaben und rief Jahve also an: Jahve, mein Gott, möchte doch dieser Knabe wieder zu sich kommen! 22 Da hörte Jahve auf Elias' Rufen, der Knabe kam wieder zu sich und wurde lebendig. 23 Hierauf nahm Elias den Knaben, brachte ihn vom Obergemach ins Haus hinunter und übergab ihn seiner Mutter. Dabei sprach Elias: Schau, dein Sohn lebt! 24 Da sagte das Weib zu Elias: Nun weiß ich erst recht, daß du ein Mann Gottes bist, und daß das Wort Jahves, welches du im Munde führst, auf Wahrheit beruht!

1 מתשבי B A *ἐκ Θεσβῶν*, L *ἐκ Θεσσεβῶν*. Demnach steckt im hebräischen Worte ein Eigenname. Wie der griechische Plural zeigt, stand tatsächlich ein Jod am Ende. Der Name mag demnach im stat. absol. etwa תִּשְׁבִּי oder תִּשְׁבִּים gelautet haben. Wegen *Θίσβη* (Tob 1, 2) ist auch die Form תִּשְׁבֶּה möglich und das Jod nur weniger korrekt für ה gesetzt. Hinter אליהו B A Sh add *ὁ προφήτης*, hinter יהוה B A add *ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων* (18, 15). Elijahu = Mein Gott ist Jahve. Der Name paßt vorzüglich auf den Propheten, der den Kampf gegen den offiziellen Baaldienst aufnahm. Vielleicht ist er ein Zeugnis dafür, daß sein Träger einer streng jahvegläubigen Familie entstammte. An seiner Geschichtlichkeit zu zweifeln liegt kein Grund vor. Man müßte dann mit demselben Recht Namen wie Jesus, Petrus, Moses, Josue als ungeschichtlich verwerfen. Das Andenken an eine so gewaltig hervorragende Persönlichkeit kann sich nicht an einen fingierten Namen knüpfen. Tisbe wird durch den Zusatz „in Gilead" vom galiläischen *Θίσβη* (Tob 1, 2) unterschieden. Mangels näherer An-

gaben ist die Ortsbestimmung schwierig. Nordwestlich von Mahne, etwa 30 km nördlich vom Jabbok, gibt es eine Ruine Istib mit einer Kapelle, die den Namen Mar Eljâs trägt. Beides paßt auf Tisbe (ZDPV 13, 1890, 207 ff.). Dazu stimmt, daß die Heimat des Elisäus, Abel Mehola, nicht weit davon in der Jordanniederung sich findet. Die beiden Männer kannten sich gewiß schon vor der Szene 19, 19 ff. — Die von Elias hier vorherverkündete Dürre läßt sich chronologisch ziemlich genau fixieren. a) Als Ausgangspunkt dient das Alter des Elisäus. Er lebt noch unter Joas (799—784). Die Siege des letzteren über die Aramäer fallen erst gegen Ende seiner Regierung. Denn sein Sohn Jerobeam muß die Rückeroberung des israelitischen Gebietes vollenden (II 14, 25). Die Vorhersagung der Siege Joas' durch Elisäus (II 13, 14 ff.) ist als eine Ermunterung zum Kampfe zu fassen. Dieser wird bald darauf eingeleitet worden sein. Daher fällt Elisäus' Tod nicht in die ersten Jahre von Joas' Regierung. Setzen wir ihn frühestens 795 und geben wir dem Propheten im ganzen 90 Jahre, so war er 885 geboren. Bei der Berufung mag er 25—30 Jahre gezählt haben. Letztere fällt demnach 860—855. Wahrscheinlich ist aber 90 zu hoch gegriffen und 795 zu früh angesetzt. Elisäus begann also seine Prophetentätigkeit (19, 19 ff.) in einem Zeitpunkt, der näher an 855 als an 860 liegt. b) Die Berufung fällt ferner in eine Zeit, da man in Palästina ackert, also ca. März-April oder etwa Dezember. Vorher war Elias am Horeb, und noch früher war nach der Dürre der erste Regen gefallen. Letzteres konnte nur im Spätherbst, ca. November, geschehen sein. Das war das einzig Zweckmäßige, wenn anders der Boden für die Wintersaat und damit für die regelmäßige Ertragstätigkeit präpariert werden sollte. Daher setzt auch Menander bei Jos. (cf. unten) das Ende der Dürre in den Herbst. Der Aufenthalt des Elias am Horeb fällt nachher, ca. Dezember oder Jänner, und Elisäus' Berufung in den folgenden April. c) Der letzte Kampf Ahabs bei Ramot in Gilead (22, 1 ff.) fand im Sommer 854 statt. Vorher war drei Jahre lang Ruhe gewesen, also bis 857. In dieses und das vorhergehende Jahr 858 fallen zwei Kriege mit den Aramäern (20, 1. 26). Während dieser Kriegsjahre kann die Dürre nicht angesetzt werden. Die Schwierigkeit der Wasserversorgung hätte alle militärischen Bewegungen gehemmt. Vorher, 860, 859, können wir wegen a die Dürre nicht gut unterbringen. Also bleibt für sie nur 856 und 855 übrig. 854 kann nicht mehr in Betracht kommen, da Ahab noch vor Herbstneujahr starb

und vorher an zwei Kriegen, gegen Salmanassar II in Ḥamât und bei Ramot in Gilead, teilnahm. d) Der Schluß der Dürre kann nur für Herbst 856 angenommen werden. Denn im nächsten Jahre 855 müssen wir ca. April die Berufung des Elisäus unterbringen und darauf die Ereignisse, die sich an den Weinberg Nabots knüpfen (21, 1 ff.). Beides ist 854 nicht möglich. Denn die Konfiskation des Weingartens geschah nach Elisäus' Berufung. Dies will der Redaktor, dem wir eine genauere Quellenkenntnis zutrauen können, durch die Stellung von Kap. 21 hinter Kap. 19 ausdrücken. Auch der ganze Tenor von Kap. 21 paßt nur als Abschluß des gesamten Verkehres Elias' mit Ahab. Er hat 21, 20 ff. mit dem König und seinem Hause ausgeredet. Nun war Ahab im Frühjahr 854 mit Kriegsrüstungen gegen Salmanassar beschäftigt. Sodann kassiert man einen Weinberg nicht im Frühling oder Sommer, um ihn zum Gemüsegarten einzurichten, sondern im Herbst nach oder vor dem ersten Regen. So bleibt für 21, 1 ff. Herbst 855 und für das Ende der Dürre nur Herbst 856 übrig. e) Der Beginn derselben kann nur Herbst 857 fallen, nach dem zweiten Krieg gegen die Aramäer (20, 26 ff.). Cf. c. Sie dauerte demnach strenggenommen nur ein Jahr. Es ist auch von vornherein ganz unmöglich, sie länger auszudehnen, etwa über 3 ganze oder gar $3^1/_2$ Jahre. Bei der physikalischen Beschaffenheit Palästinas hätte es schon nach dem ersten Jahre eines größeren Wunders bedurft, Tiere und Menschen länger am Leben zu erhalten, als die regenlose Zeit zu verlängern. Auch stimmt zu dieser Auffassung die Nachricht, die sich bei Menander (Jos. A. 8, 13, 2) erhalten hat: Unter dem König Ithobalos von Tyrus habe eine große Dürre vom Hyperberetaios (Tischri, 7. Monat) des einen bis zum Hyperberetaios des folgenden Jahres geherrscht. Damit ist die Einjährigkeit durch eine außerbiblische Quelle bezeugt. Von hier aus läßt sich wiederum Etba'als Regierung auf 887—855 bestimmen (cf. 16, 31) und die tyrische Königsliste in vollen Einklang mit der Chronologie seit Salomon bringen. f) Mit diesem Resultat steht die Zeitangabe „im 3. Jahr" (18, 1) nicht im Widerspruch. Sie ist verständlich, sobald wir für das Nordreich den Jahresanfang im Herbst annehmen. Die Weissagung des Elias erging vor Herbstneujahr 857 (19. Ahab), der erste Regen fiel hingegen nach Herbstneujahr 856 (21. Ahab), also tatsächlich im 3. Jahre von 17, 1 an gerechnet. Dabei ist es nicht zufällig, daß hier auch von der Zurückhaltung des Taues die Rede ist. In der regenlosen Zeit (April bis Oktober) ist der Tau die einzige Er-

quickung. Da der Prophet vor Herbstneujahr in der trockenen Saison prophezeit, stellt er das sofortige Ausbleiben des täglichen Taues in Aussicht. So konnte schon lange vor Eintritt der Regenzeit aus diesem Phänomen allein auf die Macht des Propheten geschlossen werden. Die Dürre wurde später, weil in drei bürgerl. Jahre hineingehörend, einer halben siebenjährigen Unglücksperiode bei Daniel (12, 7) gleichgesetzt, und man konnte dann von einer ungefähr $3^1/_2$jährigen Plage reden (Lk 4, 25; Jak 5, 17). Cf. die approximative Angabe Christi (3 Tage und 3 Nächte) Mt 12, 40. Damit mag mancherseits eine falsche Erklärung von 17, 7 coll. 18, 1 verbunden worden sein. An ersterer Stelle faßte man מקץ ימים für „nach einem Jahre“ (seit Beginn der Dürre in v. 1), und die 3 Jahre in 18, 1 rechnete man zu diesem einen Jahre hinzu; so erhielt man tatsächlich nicht ganz 4, d. i. ca. $3^1/_2$ Jahre.

Die Dürre war gleichsam eine Erfüllung der Lv 26, 19ff. (Dt 28, 23ff.) für den Götzendienst in Aussicht gestellten Drohungen. Der Baalkult war durch Ahab zur Staatsreligion erhoben worden. Seine Sünde war größer als die Jerobeams. Wir können jedoch fragen, ob die Strafprophezeiung nicht etwa ein konkretes Einzelfaktum zur Veranlassung hatte. Ein solches könnte in der Tötung der Jahvepropheten durch Izebel (18, 4) und in der Niederreißung der Jahvealtäre (19, 14; coll. 18, 30) erblickt werden. Sehr beachtenswert ist jedenfalls, daß die ganze Karmelszene in der Beschämung und Schlachtung der Baalpropheten gipfelt. Diese läßt sich als Sühne für die Tötung der Jahvepropheten auffassen, und letztere kann man dann füglich als konkrete Veranlassung an den Anfang der 17, 1ff. erzählten Ereignisse setzen. Dabei verdient noch ein Moment besondere Erwägung: Wir finden (22, 6ff.) im Jahre 854 Ahab von Jahvepropheten umgeben, aber sie werden mit Ausnahme eines einzigen als Schwindler gebrandmarkt. Es gab also unter ihnen eine doppelte Richtung. Der strengere Teil wirkte im Sinne des Elias für die Exklusivität und Reinheit des Jahvekultus. Die laxere Partei stellte Baal neben Jahve. Die letzteren verfolgte Izebel nicht. Sie rottete nur die ersteren aus. Sie war also nicht dem Jahvismus als solchem abgeneigt, sondern nur dem strengen, exklusiven, der keine fremden Götter neben sich duldete. Noch während der in Kap. 20 erzählten Ereignisse (858 und 857) stehen strenge Jahvepropheten Ahab helfend zur Seite. Ihre Vernichtung durch Izebel fällt demnach ans Ende des Krieges von 857, knapp vor Beginn der Dürre. Da drängt sich

sofort die Frage auf: Warum schritt Izebel erst so spät, fast am Ende der Regierung Ahabs, zu dieser Maßregel? Dem exklusiven Jahvismus war sie gewiß von Anfang abhold. Es muß ein besonderer Grund zu jener Verfolgung und zur Niederreißung der Jahvealtäre vorgelegen haben. Nach 20, 35 ff. könnte man vermuten, daß er ein politischer war. Die Propheten plädierten für die Fortsetzung des Kampfes gegen Damaskus. Der König sollte zur Offensive übergehen. Das freundliche Paktieren Ahabs mit den Aramäern (20, 32 ff.) lief ihren politischen Ansichten zuwider. Sie schlachteten seine Nachgiebigkeit aus, um die Dynastie beim Volke unpopulär zu machen. — Elias ist an den politischen Ereignissen in Kap. 20 und 22 unbeteiligt. Er ist nicht der Anonymus von 20, 13. 28. 35. Seine erhabene Gestalt ist dem weltlichen Parteigetriebe entrückt. Er vertritt überall nur die eigenste Sache Jahves. Erst als die Interessen seines Gottes durch die Verfolgung des echten Jahvismus geschädigt werden, tritt er in den Vordergrund. Er ist kein politischer Prophet, ganz im Gegensatz zu Elisäus und den späteren Männern wie Jesaias und Jeremias. Das hebt noch den moralischen Wert seiner Persönlichkeit. Aber sein Eingreifen in die Politik war auch nicht nötig. Ahab stand Damaskus noch a pari gegenüber. Ganz anders Elisäus. Dieser sah die größte Demütigung Israels vor den Aramäern. Da war es natürlich, daß er seinen Einfluß in den Dienst des Staates stellte und nach Damaskus hin konziliant wirkte. — Elias tritt wie ein Deus ex machina plötzlich und unvermittelt auf. Dies ist beabsichtigt, wie aus anderen Beispielen erhellt: 13, 1; 16, 1; 21, 17. Das unmittelbare Eingreifen Jahves als einer höheren Macht in die Geschicke der Menschen soll dadurch versinnbildet werden. R war sich dieser plötzlichen Einführung wohl bewußt. Darum bestimmt er hier die Persönlichkeit des Propheten nach seinem Geburtsort. Ob er über die frühere Geschichte des Elias Näheres zur Verfügung hatte? Das plötzliche Auftreten spricht nicht dagegen. R teilt aus seinen Quellen nur dasjenige mit, was er für erwähnenswert hält, und läßt dabei die wichtigsten Ereignisse öfter aus. Unser Vers scheint sich unmittelbar an 16, 33 schließen zu wollen. Vielleicht stand v. 34 früher weiter vorne, etwa hinter v. 29. Auch bei ʿOmri ist die Nachricht über den Bau von Samaria hinter die Einleitungsphrase v. 23 geschoben, und erst v. 25 folgt der offizielle Tadel. Ähnlich vielleicht früher v. 29. 34. 30 ff. Daher wird v. 30 das Subjekt durch „Ahab, Sohn ʿOmris“ wieder aufgenommen.

2. 3 אליו G *πρὸς Ἠλειου*. G kann eine Weiterung aus dem Hebr. sein oder Hebr. umgekehrt eine Vereinfachung aus אל־אליהו. Ähnliche Verwechslungen in Kap. 17. 18 noch öfter. Cf. hier v. 8. 10. 11. 19. 20. Das Fragmentarische des aus einem größeren Kontext herausgerissenen Stückes verrät sich in מֵּזֶה. Wir erfahren nicht, wo Elias sich eben befindet. Der Gottesspruch erging an ihn wohl einige Zeit nach der Strafweissagung in v. 1. Der König hatte sich an dem Ausbleiben des Taues und des ersten Regens von der Wahrheit der letzteren überzeugt und will des Propheten als Urhebers des Unglücks (18, 17) habhaft werden. Betreffs des Baches Kerit wurde Verschiedenes vorgeschlagen, z. B. Wadi ʿadschlûn (The), Wadi el ḥimâr, an dessen Oberlauf Mar Eljâs liegt (Buhl). Es ist nicht nötig, wegen des Ausdrucks על־פני הירדן anzunehmen, daß sich der Bach in den Jordan ergoß. Am besten sucht man ihn im Gebiet von Damaskus. Zu Ahabs Zeit war die Grenze bei Ramot in Gilead (Er remṯe). Das waldreiche, zum verborgenen Aufenthalt sehr geeignete Flußgebiet des Ṡeriʿat el menaḍire gehörte, etwa die letzte Strecke im Jordantal ausgenommen, zum Reiche Damaskus. Dort winkte dem Propheten ein besserer Schutz als im israelitischen Gebiet. Er war dort weniger bekannt. Auch konnte er den Übergang nach Sarepta über das Quellgebiet des Jordan und den Merdsch ʿajjûn besser bewerkstelligen, ohne von den Häschern des Königs (18, 10) angehalten zu werden. Der Name כְּרִית (ausgeschnitten, tiefer Einschnitt) ist rein aramäisch (Partic. passiv.). Vielleicht ist der Bach mit einem Zufluß des Ṡeriʿat el menaḍire identisch. Jos. A. 8, 13, 2 läßt Elias *εἰς τὰ πρὸς νότον*, nach S ziehen. Wadi el ḳelt kann nicht in Betracht kommen, weil diesseits des Jordan gelegen. G übersetzt unrichtig *ἐν τῷ χειμάῤῥῳ Χοῤῥαθ*. Es handelt sich um einen perennierenden Bach, was נַחַל ausdrücken kann (daher mit Ḳišon, Jabboḳ usw. verbunden). **4** Alt ist der Vorschlag, עֲרָבִים zu punktieren und Araber, Beduinen zu verstehen. Die Verwechslung wäre möglich. Jer 3, 2 macht S G aus עֲרָבִי einen Raben. Doch soll der Prophet zu seiner Sicherheit von jeglicher Kommunikation mit Menschen abgehalten werden. Zugleich wird etwas Wunderbares angedeutet, so schon in der fixen Abwechslung von Brot und Fleisch, Morgen und Abend. Die gewöhnliche Rabenart ist Corvus umbrinus. Er nährt sich nicht nur von Aas, sondern greift auch kleine Vögel an. **5** וילך B (bis) om. Das erste ist überflüssig. Eigentümlich ist, daß Elias in menschenleerer Gegend

Schutz suchen muß und nachher nach Sarepta geht, statt etwa zu seinen Standesgenossen, den Propheten des Südreiches, zu fliehen, wo der fromme König Josafat herrschte. Sollte er etwa vor abgöttischer Verehrung geschützt werden, die ihm das abergläubische Volk als dem Herrn über das Wetter erwiesen hätte? Oder war man gegen ihn erbittert, weil er die Dürre heraufbeschworen? Die Ortsbestimmung אשר usw. ist hier überflüssig und wohl später aus v. 3 zugesetzt. **6** ובשר[1] und ולחם[2] B L om. Sh bezeugt die Auslassung umgekehrt, doch liegt nach B L eine Analogie mit Ex 16, 8 vor; auch ist die Hauptmahlzeit des Orientalen, bei der man eher Fleisch erwartet, des Abends. **7** מקץ ימים nicht „nach einem Jahre“ (cf. zu v. 1), sondern „nach einiger Zeit“. Die Quellen pflegen in Palästina meist schon nach längerem Ausbleiben des Frühregens im Herbst zu versiegen. **8. 9** צרפת B L *Σαρεπτα*. Cf. Lk 4, 26. Das ה locale wird hier und v. 10 in den Ausgaben verschieden behandelt. Bomberg צָרְפַתָה, Ginsburg צָרְפָתָה, Venedig 1524 צָרְפַתָה. Die Stadt ist alt, sie kommt bereits im Papyrus Anastasi vor. Sanherib eroberte sie 701. Der Name hängt nicht mit צרף schmelzen zusammen. Man dachte an Metalle oder Glasschmelzereien. Vielmehr liegt wie assyr. ṣaraˀpu (von der Wolle gebraucht) die Bedeutung färben zugrunde. Es wurde dort Purpurfärberei betrieben. Das jetzige Dorf Ṣarafend liegt südlich von Ṣaida, $1^1/_2$ km vom Meere entfernt. Noch zur Zeit der Kreuzzüge lag der Ort am Meere, und dort ist auch am Râs Ṣarafend die älteste Stadt zu suchen, wo sich noch heute eine ausgedehnte Nekropole findet. — Der Befehl Jahves wird an die Witwe nicht formell erlassen, sondern ist in einer inneren Eingebung enthalten, die sich bei den Worten des Propheten v. 13 einstellt.

10 Die Witwe erkennt man am besonderen Gewand (Gen 38, 14), wie jetzt noch im Orient. Holz ist sonst vor orientalischen Städten nicht zu finden. Vielleicht lag irgend ein kleiner Wald in der Nähe, wie der Pinienhain bei Beirut. **11** Statt אליה B A (L) *ὀπίσω αὐτῆς Ἠλειου*. Demnach ist אַחֲרֶיהָ ausgefallen. Daneben stand vielleicht אֵלֶיהָ. Die Form לְקָחִי ist zwar möglich. Cf. masc. imperat. Ex 29, 1; Ez 37, 16, aber vielleicht ist לִ der Rest eines לָהּ, welches S L hinter ויאמר ergänzen. בְּיָדֵךְ ist nicht bedeutungslos. Er wünscht soviel Brot, als man mit der Hand fassen kann. Die Brote sind im Orient seit jeher dünne Fladen. Das Weib macht betreffs des Wassers keine Schwierigkeit. Es war daran noch kein Mangel. Dies deutet auf ausgiebige Zisternen. **12** ולבני G *καὶ τοῖς*

τέκνοις μου. Dies ist aber erst aus וביתה v. 15 heraus deduziert. Die Witwe hatte nach v. 17 ff. offenbar nur ein Kind und war ohne Dienerschaft. Darum ist v. 15 besser וּבְנָהּ zu lesen und hier und v. 13 mit Hebr. der Sing. statt G Plur. zu punktieren. מָעוּג könnte den runden Brotfladen von עוג „rund sein" bedeuten. Cf. aber arab. عُكَّة Omelette. Demnach heißt der Stamm vielleicht backen. Das Öl gehört zum Brot. Dieses wird hineingetaucht und so gegessen. Das Weib erkennt in Elias einen Israeliten, nicht nur an der Kleidung (jetzt noch tragen Muselmänner, Drusen, Maroniten, Metuali usw. unterscheidende Abzeichen), sondern auch an der Sprache, da der phönizische Dialekt einigermaßen abwich. Sie weiß auch, daß Jahve der Gott des Elias sei. Im Nordreich war der Jahvekult noch immer offiziell und national. Ahab hatte nur darin gefehlt, daß er Baʿal von Staats wegen neben Jahve stellte. Die Berufung auf Jahve seitens des Weibes ist eine Art argumentum ad hominem und zugleich ein Akt der Höflichkeit, ein echt orientalischer Zug. Denn nach alter Auffassung war jeder Landesgott innerhalb seines Herrschaftsbereichs vollberechtigt. Cf. zu 10, 9. Die Folgen der Dürre machten sich durch Getreidemangel auch an der Küste bemerkbar, wie Menander bestätigt. **13** ולבנך G plur. Cf. zu v. 12. מִמֶּנָּ unbestimmt „davon", ist wohl dialektisch. In manchen Mss hat sich die aramäische Form ולכי als Ktib erhalten. Der Prophet bleibt draußen sitzen und wartet das Weib ab. So wird ihre Opferwilligkeit noch mehr auf die Probe gestellt. **14** אלהי יש" B om, aber gerade hier erhöhen die Worte das Kolorit. Jahve soll sich im Heidenland mächtig erweisen. תִּכְלָה ist nur dem תֶּחְסָר zulieb unregelmäßig des Gleichklangs halber punktiert. תתן ist entweder Verschreibung für תֵּת oder fürs unkontrahierte תְּנִת, allenfalls für נָתֹן. Cf. dasselbe in 6, 19. **15** Wegen ותאכל muß das Krê היא והוא hergestellt werden, wie B L T S fordern. Statt וביתה G *καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς* lies וּבְנָהּ. Cf. v. 12. ימים B L om *. Klo liest יום täglich. Am besten hält man sich an A V et ex illa die = ומהים ההוא und zieht es zum Folgenden. ההוא am Schluß konnte unter dem Einfluß des Vorhergehenden sehr leicht als angebliche Dittographie ausfallen. Der Beginn des nächsten Verses fordert notwendig eine vorausgehende Zeitbestimmung, da das Subjekt sonst zu unvermittelt den Satz eröffnet. **16** B A praem *καί*. Zwar kann sich in חָסַר das Prädikat ausnahmsweise nach dem Genitiv שמן richten, aber die Analogie mit v. 14 fordert besser חָסְרָה. Das Wasser bedarf keiner Vermehrung. Es war in genügender Menge vor-

handen. Die Dürre wirkt auch auf Fruchtbäume, nicht nur aufs Getreide. Es gibt keine Oliven, daher auch kein Öl. **17** Klo betrachtet "בעלת הב als eine hierhergeratene Glosse zu שם in v. 19, die ursprünglich בַּעֲלַת הַבַּיִת lautete. Ist der Knabe wirklich gestorben? לא־נותרה usw. braucht nicht den Tod auszudrücken, sondern nur große Schwäche oder Bewußtlosigkeit, die beim Schwerkranken als Zeichen des nahenden Todes aufgefaßt werden konnte. Cf. Dan 10, 17. Allerdings braucht man in Rücksicht auf das v. 16 Erzählte mit den Wundern nicht zu geizen. Cf. aber schon Jos. A. 8, 13, 3: *„ὡς καὶ τὴν ψυχὴν ἀφεῖναι καὶ δόξαι νεκρόν."* (Doch hat er im Folgenden den wirklichen Tod im Sinne). V. 21b läßt sich auch als Wunsch fassen, der Knabe möge aus dem Zustand der Ohnmacht und Erstarrung zum Bewußtsein (נפש) zurückkehren. Cf. die Metapher 10, 5: Die Königin ist außer sich, sie verliert gleichsam das Bewußtsein (רוח). Doch kann man sehr wohl an den wirklichen Tod denken. Cf. Gen 35, 18 בצאת נפשה, das einen Gegensatz zu hier v. 21b bildet. Ferner wird II 13, 21 ויחי (cf. hier v. 22) vom Wiederaufleben des Toten gebraucht. Der Erzähler mag also den eigentlichen Tod meinen und עד usw. will nur besagen, daß der Knabe an einer langsam fortschreitenden Krankheit starb.

18 Die Rede des Weibes entspricht ganz den altsemitischen Anschauungen über Sünde und Strafe. Die Gottheit straft auch verborgene, dem Menschen nicht bewußte „Sünden". So öfter im babylonischen Ritual. (Cf. auch Ps 19, 13b.) Der Gottesmann steht mit Jahve in enger Verbindung. Durch Elias wird Jahves Gegenwart in ihr Haus hineingetragen. Wiewohl in Phönizien fremd, scheint Jahve dem Weibe Aufmerksamkeit zuzuwenden. Er entdeckt an ihr etwas ihm Mißliebiges. Was es ist, weiß das Weib nicht. Die Gottheiten sind kapriziert. Jahve hat sich nun, so kalkuliert die Frau weiter, durch den Tod des Knaben an ihr gerächt. Die letzte Ursache ist Elias. Er hat durch seine Einkehr bei ihr Jahve auf sie aufmerksam gemacht und so ihre Sünde Gott in Erinnerung gebracht. Zu diesem Gedankengang des Weibes hat auch die Erkenntnis der von Jahve über Israel verhängten Dürre beigetragen, die sich bis nach Phönizien hinein fühlbar macht. Jahve ist also in den Augen der Heidin ein gestrenger Gott. All dieses schließt keine monotheistische Auffassung Jahves in sich. Der Gott Israels hat nur, weil mit Elias eng verbunden, -- dies erkennt das Weib aus dem Wunder v. 16 -- ausnahms-

weise über den Bereich von Israel hinausgegriffen. — Die aus der Umgangssprache stammende Phrase מה לי ולך kann am besten durch „wie komme ich dazu?“ wiedergegeben werden. Sie hat häufig כי hinter sich. Cf. Jud 11, 12; 2 Sam 19, 23 (auch hier in 10 Mss). Sie ist bald Ausdruck des Unwillens (Jud 11, 12 und hier), bald liegt darin die Nuance der beschwichtigenden Vertraulichkeit. So 2 Sam 19, 23 und 16, 10. Dort ist ein Unwille von seiten Davids nicht am Platze. Vielmehr muß er sich über den treuen Eifer der Ṣeruja-Söhne liebevoll, aber zugleich ablehnend äußern. Ähnlich Jo 2, 4. Die Worte Marias v. 3 sind mit Affekt und Besorgnis gesprochen. Die Antwort Christi will liebevoll und beschwichtigend wirken: Wie komme ich dazu, jetzt ein Wunder zu wirken, da die richtige Zeit noch nicht da ist? Dabei ist *γύναι* besondere Anstandstitulatur wie אִישִׁי mein Herr, z. B. Joma 1, 3. **19** „Von ihrem Busen“ zeigt, daß der Knabe klein war, aber keineswegs Säugling, was zu 12b nicht paßt. Das Haus der armen Witwe hatte ein Stockwerk mit Obergemach. Solche waren laut Nachrichten der Klassiker in den volkreichen Städten Phöniziens (Aradus, Tyrus) an der Tagesordnung. **20** יהוה אלהי G *οἴμοι Κύριε,* indem אלהי umgestellt und in אי לי verderbt wurde. Auch das unmittelbar Folgende ist in G korrupt. Die Witwe ist durch besondere Fügung Jahves vor den Folgen der Dürre, die über Israel und Phönizien verhängt ist, völlig frei geblieben. Nun scheint es, als ob Jahve, gleichsam zum Ersatz dafür, ein anderes Übel, den Tod des Sohnes, über sie kommen ließ, ohne darauf zu achten, daß der Prophet Jahves bei ihr weilt, um dessentwillen sie vor der Hungersnot bewahrt wurde. **21** ויתמדד B *καὶ ἐνεφύσησεν* = ויפח, vielleicht absichtliche Umschreibung, die den Vers II 4, 34 nahe bringen soll. Statt על² ist אל zu lesen, ebenso v. 22. Der Prophet sucht gleichsam durch leibliche Berührung dem Knaben Lebensgeister mitzuteilen. **22** B liest statt Hebr: *καὶ ἐγένετο οὕτως καὶ ἀνεβόησεν* (verderbt aus *ἀνεβίωσεν*) *τὸ παιδάριον.* Hebr ist nachdrücklicher, B wohl nur Ersatz für den ausgefallenen Originaltext. L bietet eine Fusion aus B und Hebr. **23. 24** Von ויקח bis הילד B L om. Daß Jahve ein wirklicher und mächtiger Gott sei, erkannte das Weib schon aus der Erhaltung des Mundvorrats. Ebenso erschloß sie daraus, daß Elias ein Prophet dieses Gottes sei und Wahres verkündige. In dieser doppelten Überzeugung wird sie jetzt bestärkt. Vielleicht ist aber ihre nähere Erkenntnis, die sie nun gewinnt, noch folgendermaßen zu fassen:

Der Tod des Knaben hatte den Anschein erweckt, als hätte Jahve den Propheten zu ihr gesandt, um sie zu betören. Sie sollte auf Grund des ersten Wunders Vertrauen zu Jahve fassen, damit dann Jahve später ihren Sohn und sie selbst, während der Jahveprophet bei ihr zu Gaste war, verderben könne. Jetzt erkennt sie, daß das v. 14 von Jahve an sie ergangene Wort aufrichtig, ohne verderbliche Nebenabsichten gemeint war, daß also Jahve ihr von Anfang an aufrichtiges Wohlwollen entgegenbrachte. Als universale und einzig wahre Gottheit braucht sie ihn darum auch jetzt noch nicht zu erkennen, sondern nur als mächtigen, innerhalb seines Gebietes wirkenden Nationalgott.

Kap. XVIII. **Elias auf dem Karmel.**

1 Längere Zeit nachher erging Jahves Wort an Elias — im dritten Jahre — folgendermaßen: Gehe [und] stelle dich Ahab, damit ich Regen auf den Erdboden sende! 2 Da ging Elias hin, um sich Ahab zu stellen. Die Hungersnot war aber in Samaria so drückend geworden, 3 daß Ahab den Hausmeier Obadjahu berief. — Obadjahu aber war ein eifriger Jahveverehrer. 4 Daher hatte Obadjahu, als Izebel die Jahvepropheten ausrotten ließ, 100 Propheten genommen, sie [je] 50 Mann in einer Höhle versteckt und mit Speise und Trank versorgt. 5 Ahab sprach nun zu Obadjahu: Wohlan, wir wollen [rings] im Lande alle Wasserquellen und Bäche [aufsuchen]. Vielleicht finden wir noch Gras, dann können wir Pferde und Maultiere am Leben erhalten und brauchen von dem Vieh nichts niederzumachen. 6 Sodann teilten sie sich in das Land, um es zu durchstreifen. Ahab zog für sich in einer Richtung, und Obadjahu zog für sich in einer andern Richtung. 7 Während nun Obadjahu unterwegs war, kam ihm plötzlich Elias entgegen, und als er ihn erkannte, fiel er auf sein Angesicht und sprach: Bist du es wirklich, mein Herr Elias? 8 Er antwortete ihm: Jawohl! Geh [und] melde deinem Herrn, daß Elias da sei! 9 Doch er erwiderte: Was habe ich verbrochen, daß du deinen Diener an Ahab ausliefern willst, damit er mich umbringe? 10 So wahr Jahve, dein Gott, lebt, es gibt kein Volk und kein Reich, wohin mein Herr nicht gesandt hätte, um dich ausfindig zu machen, und wenn es dann hieß: „Er ist nicht da", so ließ er jedesmal das betreffende Reich oder Volk einen Eid darauf leisten, daß man dich nicht finden könne. 11 Und da sagst du jetzt: Geh und melde deinem Herrn, daß Elias da sei! 12 Setzen

wir den Fall, daß ich wirklich von dir weggehe, so kann der Geist Jahves dich ich weiß nicht wohin entrücken. Wenn ich dann hinkomme, um Ahab die Meldung zu erstatten, und er findet dich nicht, so bringt er mich um. Dazu ist ja dein Diener von Jugend auf ein Jahveverehrer. 13 Hat mein Herr nicht Kunde davon erhalten, was ich tat, als Izebel die Jahvepropheten morden ließ? Da habe ich von den Jahvepropheten 100 Mann, zu je 50 Mann, in einer Höhle verborgen und sie mit Speise und Trank versorgt. 14 Und da sagst du jetzt: Gehe und melde deinem Herrn, daß Elias da sei! Da bringt er mich ja um! 15 Doch Elias sprach: So wahr Jahve der Heerscharen lebt, in dessen Dienst ich stehe, noch heute muß ich mich ihm stellen! 16 So ging denn Obadjahu Ahab entgegen und teilte es ihm mit. Darauf ging Ahab Elias entgegen. 17 Als nun Ahab Elias' ansichtig wurde, sprach Ahab zu ihm: Bist du es wirklich, der da Israel ins Unglück stürzt? 18 Er erwiderte: Ich habe Israel nicht ins Unglück gestürzt, sondern du und deine Familie, indem ihr Jahves Gebote verlassen habt, und indem du den Baalen nachgelaufen bist. 19 Jetzt aber sende hin [und] laß ganz Israel zu mir auf den Berg Karmel zusammenkommen samt den 450 Baalpropheten (und den 400 Ascherapropheten), die am Tische der Izebel speisen. 20 Da sandte Ahab überall bei den Israeliten umher und versammelte die Propheten nach dem Berge Karmel. 21 Dann trat Elias an das versammelte Volk heran und sprach: Wie lange wollt ihr noch auf beiden Seiten [?] hinken? Wenn Jahve der [wahre] Gott ist, so schließt euch ihm an, wenn dagegen der Baal, so schließt euch diesem an. Doch das Volk antwortete ihm mit keiner Silbe. 22 Dann sprach Elias zum Volke: Ich bin als Jahveprophet allein übrig geblieben. Dagegen sind die Baalpropheten 450 Mann stark. 23 So soll man uns denn zwei Farren geben: Sie mögen sich den einen Farren auswählen, ihn zerstücken und auf die Holzscheite legen, aber kein Feuer anmachen. Ich will dann den andern *Farren zurichten, ihn auf die Holzscheite legen, aber kein Feuer anmachen. 24 Dann möget ihr euern Gott anrufen, ich hingegen will Jahve anrufen. Der Gott nun, der dann durchs Feuer antwortet, der ist der [wahre] Gott. Da gab das versammelte Volk zur Antwort: Gut ist's so! 25 Nun sagte Elias zu den Baalpropheten: Wählet euch den einen Farren aus und richtet [ihn] zuerst zu. Denn ihr seid in der Mehrzahl. Dann ruft euern Gott an, doch dürft ihr kein Feuer anmachen. 26 Da nahmen sie den Farren (den er ihnen gab), richteten ihn zu und riefen Baal an*

von Morgen bis Mittag mit den Worten: Baal erhöre uns! Doch kein Laut und keine Antwort ließ sich vernehmen. Dabei hinkten sie um den Altar, den sie errichtet hatten. *27 Als es aber schon Mittag war, da verhöhnte sie Elias mit den Worten: Ruft nur recht laut! Er ist ja ein Gott; er ist beschäftigt oder hat sich zurückgezogen oder ist auf der Reise. Vielleicht ist er eingeschlafen und muß erst aufwachen. 28 Da riefen sie recht laut und machten sich nach ihrer Weise Einschnitte mit Schwertern und Spießen, bis [das] Blut an ihnen herabrann. 29 Als dann Mittag schon vorbei war, gerieten sie in Raserei bis um die Zeit, da man das Opfer darzubringen pflegt. Doch kein Laut, keine Antwort oder Erhörung ließ sich vernehmen. 30 Nun sprach Elias zum versammelten Volk: Tretet zu mir her, und das ganze Volk trat zu ihm hin. Sodann besserte er den niedergerissenen Altar Jahves aus. 31 Es nahm nämlich Elias 12 Steine nach der Zahl der Stämme Jakobs, an den Jahves Wort also ergangen war: Dein Name soll Israel sein! 32 Und er baute aus den Steinen einen Altar (im Namen Jahves), auch zog er eine Rinne etwa des Inhalts von zwei Sea Korn um den Altar herum. 33 Dann schichtete er die Holzscheite auf, zerstückte den Farren und legte ihn auf die Scheite. 34 Darauf gebot er: Füllet vier Eimer mit Wasser und gießt es über das Opfer und die Scheite! [Sie taten es.] Dann sagte er: Noch einmal! Und sie taten es noch einmal. Drauf sprach er: Noch ein drittes Mal! Und sie taten es noch ein drittes Mal, 35 so daß das Wasser um den Altar herumfloß. Selbst die Rinne füllte er mit Wasser. 36 Als nun der Zeitpunkt da war, da man das Opfer darzubringen pflegt, trat der Prophet Elias herzu und sprach: Jahve, du Gott Abrahams, Isaaks und Israels, heute möge es kund werden, daß du Gott in Israel bist und ich dein Knecht, und daß ich auf dein Geheiß all dieses getan habe. 37 Erhöre mich, Jahve, erhöre mich, damit dieses Volk erkenne, daß du Jahve, der [wahre] Gott bist und daß du es warst, der ihr Herz zurückgelenkt hat. 38 Da fuhr das Feuer Jahves herab und verzehrte das Opfer samt dem Holz. Sogar das Wasser in der Rinne sowie die Steine und das Erdreich leckte das Feuer. 39 Als dies die versammelte Menge sah, da fielen sie auf ihr Angesicht nieder und riefen: Jahve ist der [wahre] Gott, Jahve ist der [wahre] Gott! 40 Elias aber gebot ihnen: Packet die Baalpropheten, keiner von ihnen darf davonkommen! Sie packten sie, und Elias ließ sie an den Kisonbach hinunterführen und dort abschlachten. 41 Dann sagte Elias zu Ahab: Geh hinauf, iß und*

trink! Es läßt sich ja schon das Rauschen des Regens vernehmen! 42 Ahab ging hinauf, um zu essen und zu trinken, Elias aber stieg in der Richtung gegen den Gipfel des Karmel empor, beugte sich zur Erde und hielt das Gesicht zwischen die Knie. 43 Dann gebot er seinem Diener: Geh hinauf [und] schau in der Richtung gegen das Meer aus! Er stieg hinauf, schaute aus und sagte: Es ist nichts! Da gebot er: Geh nochmals hin [und der Diener ging immer wieder hin,] siebenmal. 44 Beim siebtenmal aber sprach er: Da steigt eben eine kleine Wolke, etwa wie eines Mannes Hand, aus dem Meere empor! Nun gebot er: Geh hinauf [und] sage Ahab: Laß anspannen und fahre hinunter, daß dich der Regen nicht zurückhalte! 45 Und im Handumdrehen war der Himmel von Gewitterwolken schwarz geworden, und es fiel ein starker Regen. Ahab aber stieg auf und begab sich nach Jizreel. 46 Und die Hand Jahves kam über Elias, daß er seine Lenden gürtete und vor Ahab herlief, bis da, wo man nach Jizreel kommt.

1 Einige Mss lesen מימים (cf. Jud 11, 4). Auch T und G setzen es voraus: *μεθ' ἡμέρας* מומן יומין. Über die Richtigkeit der „3 Jahre" cf. zu 17, 1. Das Jahvewort ergeht nach Neujahr 21 Ahab, d. i. 856—855. Die Zeitangabe nimmt sich nach der allgemeinen ימים רבים wie eine spätere Hinzufügung aus. Doch auch der Originalschriftsteller kann sich manchmal eine gewisse Breite erlauben. Ein Späterer hätte kaum das Richtige getroffen. Der von Jahve erlassene Befehl war detailliert. Die Einzelheiten sind hier absichtlich übergangen, da die genaue Beschreibung v. 19ff. folgt. **2. 3** Der Prophet macht sich auf den Weg gegen Samaria. Zu חזק cf. II 25, 3. Die Vokalisation עַבַדְיָהוּ gegen G *Ἀβδειου* wird durch (S)T bezeugt: עובדיהו. Ahab stand persönlich dem Jahvekult nicht so feindlich gegenüber wie Izebel. Das beweist die Jahvetreue seines Haushofmeisters. Die spätere jüdische Tradition identifizierte ʿObadjahu mit dem Propheten ʿObadja und mit dem Hauptmann über die 50 in II 1, 13. Auch machte sie die Witwe II 4, 1ff. zu seiner Frau. Sein Grab ward später neben dem Johannes' des Täufers und des Elisäus zu Samaria gezeigt (auch noch heute). Auch bei diesem Manne stimmt der Name vortrefflich zu seiner Gesinnung und Tätigkeit („Diener Jahves"). **4** G liest *ἐν τῷ τύπτειν* = בְּהַכּוֹת statt בְּהַכְרִית. Es ist noch ein חמשים hinzuzufügen: G *κατὰ* (L *ἀνὰ*) *πεντήκοντα*. Izebel erscheint hier als eigentliche Anstifterin der Prophetenverfolgung. Das Nähere war

in der Eliasgeschichte vor Kap. 17 zu lesen, wird aber von R nicht mitgeteilt, weil er Elias plötzlich auftreten lassen wollte. Daher brach er den vorhergehenden Kontext vor 17, 1 ab. Dafür mußte er wenigstens hier über die Tötung der Jahvepropheten eine Zwischenbemerkung anfügen. V. 4 stammt also von R. Diese Propheten waren zahlreich. Vielleicht schuf Izebel das Konkurrenzkolleg von 450 Baalpropheten (v. 19) nur in Rücksicht auf die Zahl der ersteren. Dann wären von 450 wenigstens 100 dem Tode entronnen. Sie verbargen sich jedenfalls weit von Samaria und Jizreʿel, eventuell irgendwo im Karmelgebirge. An großen Höhlen ist dort kein Mangel. So finden sich z. B. zwei sehr geräumige östlich von Et ṭire in Aʿrâḳ eš šêḥ (ZDPV 1908, 66). Andere Grotten, die Eremiten als Wohnung dienten, gibt es weiter östlich im Wadi el munṭâr (ib. 69), Aʿrâḳ er râhib (ib. 69. 70) oder im Wadi el maṛâra südöstlich von ʿAṯlîṯ (ib. 190). **5** Hinter לך ist וְנַעֲבֹר einzusetzen, wie v. 6 und G *καὶ διέλθωμεν* fordern. Zum Schluß lies am besten מֵהַבְּהֵמָה, was viele Mss als Ḳrê bieten, eventuell "מן־הב, in Mss als Ktib angegeben. Es begann bereits das Futter auszugehen. Ahab will noch ein letztes Mal nach Quellen fahnden, in deren nächster Umgebung selbst bei größter Trockenheit alles in frischem Grün zu prangen pflegt, oder etwaige Täler aufsuchen, wo sich Wasser und darum auch Vegetation findet. Von empfindlichem Wassermangel erfahren wir nichts. Es fand sich für Menschen und Tiere noch ein entsprechendes Quantum vor, indem der Zisternenvorrat noch nicht erschöpft und manche Quellen noch nicht versiegt waren. Das lehrt deutlich, daß die Dürre unmöglich $3^1/_2$ Jahre dauern konnte.

6 Daß der König in eigener Person die Quellen visitiert, spricht für die große Not und sein Mitleid mit dem Volke. Gerade dies war ein Mittel, sich die Popularität des unzufriedenen Volkes zu erhalten. Sowohl der König als ʿObadja hatten Begleiter. לבדו heißt nur „einer vom andern getrennt". **7** Hinter בדרך B add *μόνος* (aus v. 6 versprengt). Statt ויכרהו G *καὶ A. ἔσπευσεν* וַיְמַהֵר, auf einer Verwechslung von altsemit. m und k sowie einer Metathese beruhend. Beachtenswert ist das plötzliche Erscheinen des Elias wie 17, 1 und die hohe Verehrung, die er bei ʿObadja genießt. **10** והשביע G *καὶ ἐνέπρησεν* aus *ἐνέπλησεν* und dieses = והשביע (verlesen, Klo). „Jahve dein Gott" deutet die bevorzugte Stellung des Propheten zu Jahve an. Ahab brannte von Verlangen, Elias' habhaft zu werden. Er ließ das ganze Land

durchsuchen, auch in den Nachbarreichlein Umschau halten, um den fatalen Wettermacher der Volkswut zum Opfer zu bringen. Das Atnach stünde besser bei לבקשך. **11** Beachte hier und v. 14 die sonst seltene, eigentümliche Phrase ועתה אתה. Cf. 12, 4. **12** ולא ימצאך B om *. Es kann entbehrt werden und aus v. 10 stammen. Elias genoß den Ruf eines großen Wundertäters. Das plötzliche Verschwinden muß er oft praktiziert haben. Cf. II 2, 16; Act 8, 39; Ez 8, 3; 11, 1; 43, 5. Damit stimmt seine völlige Entrückung II 2, 11. Der Geist Jahves erscheint in diesem Falle als eine außerhalb des Propheten wirkende, ihn tragende Kraft. Anders in Jud 6, 34; 11, 29; 14, 6. 19, wo er vom Menschen Besitz ergreift, in ihm wohnt, durch ihn handelt. — Ahab sah sich in seiner Erwartung, Elias zu fangen, oft getäuscht, so daß er nach Art orientalischer Despoten einen jeden weiteren Lügenboten mit dem Tode bedroht. ʿObadja kämpft nun zwischen der Ehrfurcht vor Elias, der ihn an Ahab sendet, und der Furcht, dem Tode zu verfallen. Er sucht Elias von dem Beharren bei seinem Wunsche abzubringen, indem er, um Mitleid zu erregen, auf seine Orthodoxie und die Verdienste um die Jahvepropheten hinweist. **13** Hier wird die Bitte demütiger durch לאדני. B L S om איש². Das Präteritum (anders v. 4) ואכלכלם (B om Suff.) deutet an, daß die Propheten nicht mehr unter ʿObadjas Schutz standen, sich also weiter geflüchtet hatten. Cf. zu v. 22. **14. 15** Die Bestimmtheit, mit der Elias seinen Vorsatz äußert, flößt endlich ʿObadja Sicherheit ein. Beachte die breite Dialogisierung v. 7—15, besonders ʿObadjas psychologisch empfundene Rede. — צָבָא bedeutet im Plur., entsprechend äthiop. ṣab'a „Krieg führen“ und assyr. ṣâbu „Krieger“, etwa „Heerscharen“, meistens von israelitischen, selten von fremden Kriegern gebraucht. Jahve ward zunächst als Herr der Heerscharen Israels bezeichnet, so in den Samuelbüchern, wo der Genitiv צבאות abhängig von יהוה oder אלהים elfmal vorkommt, davon fünfmal in Verbindung mit der Lade, die unter Samuel (1 Sam 4, 3) und noch unter David (2 Sam 15, 24) als eine Art Kriegstalisman im Kampfe gegen die Feinde galt (cf. Kautzsch, Z A T W 6, 17 ff.). Außer diesen Stellen in 1. 2 Sam und einigen Texten in Ps und dreien in 1 Chr, die Parallelen zu 1. 2 Sam enthalten, kommt der Genitiv צבאות nur noch bei den Propheten vor, nämlich 5 mal in prophetischen Reden in Kön und 246 mal in den prophetischen Schriften außer Ezechiel, Joel und ʿObadja. In Rücksicht auf die unkriegerischen Zwecke der allermeisten Prophetenreden kann der

Name dort nicht die Kriegsscharen Israels bezeichnen. Wir müssen eine Vergeistigung des Sinnes annehmen. Das fordert z. B. Jes 6, 3, wo „Jahve Ṣeba'ôt" den Seraphim in den Mund gelegt wird. Demnach bedeutet dort die Phrase die himmlischen Kriegsscharen der Engel. Schon etwas früher bei Amos ist der Sinn „Kriegsscharen Israels" verloren. Denn 6, 14 wird diese Benennung Jahves mit der Demütigung Israels durch einen äußeren Feind in Verbindung gebracht. In 9, 5 (coll. 6) könnte dieselbe Titulatur Jahve als Herrn der Naturkräfte bezeichnen. Das stimmt zur häufigen Übertragung in G: *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* resp. *κύριος παντοκράτωρ*. Manche (z. B. Smend, Alttestam. Religionsgesch. 185 ff.) sehen in der irdischen Bedeutung des Namens nur eine spätere künstliche Rückprojektion, während „Herr aller Weltkräfte" der ursprüngliche Sinn sein soll. Demnach wären die 11 Samuelstellen sehr jungen, nachprophetischen Ursprungs. Allein das Natürlichere ist das Umgekehrte, daß man von einem materiellen Sinn zum geistigen fortschritt, zumal sich die Umwandlung unter dem Einfluß der Propheten vollzog, die ja an der Vergeistigung des Gottesbegriffes gearbeitet haben. Die Samuelstellen sind demnach aus vorprophetischen Quellen geschöpft. Der Name fehlt gänzlich im Pentateuch, Jos, Jud. — Hier hat Elias natürlich die himmlischen Heerscharen vor Augen. Diese Idee war auch schon den älteren Propheten geläufig. Cf. 22, 19. **16. 17** 'Obadja teilte Ahab etwas über die günstigen Absichten des Elias mit. Darum geht Ahab Elias selbst entgegen und bemeistert seinen Zorn bis auf die eine Bemerkung. עבר cf. Jos 6, 18; 7, 25. **18** מְצֹות G om, wie der Gegensatz zu הבעלים fordert. SL setzen hinter עכרתי das ungern vermißte אֲנִי. Vielleicht hat Ahab außer dem Kult des Melḳart (16, 32) auch den des Ba'al Ṣidon eingeführt. Izebels Vater war ja auch „Priester der Astarte" zu Sidon. Cf. 16, 31. **19** Statt הבעל G *τῆς αἰσχύνης* = הַבּשֶׁת. S hat auch das zweitemal 450 statt 400. Obwohl 19, 1 alle Propheten umgebracht sind, werden v. 40 die Ascherapropheten nicht mit abgeschlachtet. Letztere sind demnach Zusatz eines Glossators, der neben dem Ba'al auch die weibliche Hälfte zur Geltung bringen wollte. Die Zahl 450 läßt auf einen sehr entwickelten Kult schließen. Allein der Prophet ist nicht ohne weiteres auch Priester. In II 10, 19 sind die Priester des Ba'al von seinen Propheten unterschieden, und im Papyrus Golenischeff ist der Jüngling, der während des Opfers in Verzückung gerät, mit dem Opfernden auch nicht identisch (Br. 4, 570). Es

ist auffallend, daß Elias nicht die Intervention von Priestern verlangt, da es sich ja auf dem Karmel um ein Opfer handelt (cf. v. 30). Er tritt hier als Gesandter Jahves außerordentlicherweise als Priester auf. Der Erzähler hatte kein Interesse daran, mangels echter Jahvepriester auf der einen Seite die Baalpriester andererseits eigens hervorzuheben. Sie sind unter den 450 wohl mit eingeschlossen. **20** בני G Lat om. Es kann fehlen, Mss setzen dafür גְּבוּל. Der Name Karmel ist eine Weiterung aus כֶּרֶם wie עַרְפֶּל gegenüber urpatu. Es ist der jetzt noch Dschebel karmal genannte Höhenzug, der sich in nordwestlicher Richtung zwischen die Küste (cf. v. 43) und die große Ebene hineinschiebt und in Râs el kurûm als Vorgebirge endet. Der Name „Fruchtgarten" paßt auch heute noch vortrefflich. Im ganzen Westjordanland ist der Karmel geradezu der einzige größere bewaldete Höhenzug. Besonders viele Eichen sind dort zu finden. Der traditionelle Ort des Eliasopfers heißt El muḥraḳa (Brandstätte), am südöstlichen Ende des Gebirges, dort, wo es durch das Wadi el milḥ gegen die südöstliche Fortsetzung (Bilâd er rûḥa) abgeschlossen ist. Der Punkt repräsentiert einen von den Gipfeln des Karmel (514 m), wenn auch nicht den höchsten. Letzterer findet sich in Ḳambû'at ed durzije (551 m) etwas nordwestlich vom Dorf 'Usufia (536 m), nördlich von El muḥraḳa. Dieses ist von NO, S und W als Karmelspitze weit sichtbar und hebt sich für den Beobachter von der Umgebung sehr vorteilhaft ab. Dagegen ist Ḳambû'at ed durzije von O und S versteckt. Aus dem Folgenden ergeben sich für die Opferstätte des Elias folgende geographische Postulate: a) Sie lag in nächster Nähe eines Wassers. Cf. v. 34. 35. b) Von ihr aus war das Meer nicht sichtbar, sondern man mußte noch eine Strecke weit hinaufsteigen, um der See ansichtig zu werden (v. 43). c) Sie lag nicht auf dem höchsten Gipfel des Karmel (v. 42). d) Der Ḳišon war nicht weit. Selbst wenn man (wegen der Kürze der Zeit) Elias nicht in eigener Person v. 40 hinuntersteigen läßt, fordert die Begeisterung des Volkes, welches die Baalpropheten lyncht, daß der Ort der Abschlachtung in möglichster Nähe sich befinde. e) Auch lag die Opferstätte in möglichst geringer Entfernung von Jizre'el-Zer'in (v. 46). Das alles paßt nur auf die ungefähre Lage von El muḥraḳa, nicht aber auf den eigentlichen, so genannten Punkt, wo sich jetzt die Kapelle befindet. Denn diese liegt nicht in unmittelbarer Nähe des Wassers. Von dort ist das Meer gegen Caesarea (Ḳaiṣarije) sichtbar. Der

Platz ist sodann für den nächsten Umkreis die höchste Spitze des Gebirges, von wo man nicht mehr weiter hinaufsteigen kann. El muḥraḳa selbst kann also für die eigentliche Opferstätte nicht in Betracht kommen. Dagegen eignet sich dazu vortrefflich der südöstlich und niedriger gelegene Punkt Bîr el muḥraḳa mit einem nie versiegenden Brunnen. Von dort steigt man zu El muḥraḳa und zur Aussicht nach dem Meere empor. Der Ḳišon ist durch das Tal Ḫallet el bir in Kürze zu erreichen, ja das Tälchen El manaṭṭ, das vom Brunnen südöstlich zum Wadi el milḥ führt, soll die Reste einer alten Straße bergen, auf der Ahab zu Wagen (v. 44. 45) zur Opferstätte hinauffahren konnte. El muḥraḳa selbst kann dann mit dem Standort des Dieners v. 43 identifiziert werden. Elias befand sich v. 42 nicht ganz auf der Spitze zwischen El muḥraḳa und dem Brunnen. Cf. ZDPV 1908, 128ff. Das Gebirge bei El muḥraḳa scheint überhaupt in einem besonders engen Sinn den Namen Karmel getragen zu haben. Denn Jos 12, 22 hat Jokneʿam den Zusatz „am Karmel“. Nun liegt Tell ḳaimûn in nächster Nähe südöstlich von El muḥraḳa. Warum wählt der Prophet gerade den Karmel? Erstlich wohl deshalb, weil man von dort aus die Ankunft des Regens gut beobachten konnte. Dieser kommt von W mit dem Wind vom Meere. Außerdem trug der Karmel seit jeher heilige Opferstätten. Ein Jahvealtar befand sich dort nach 30b ähnlich wie auf dem Nebo nach Mesainschr. Bei Thutmose III n. 48 ist ראש קדש ein Ort, der nach ʿAkko (47) genannt wird, wohl irgendwo am Karmel. Später stand auf dem Gebirge nach Tacitus Hist. 2, 78 ein Altar ohne Tempel und Bildsäule, dem Gotte des Gebirges geweiht. Von den dortigen Priestern erhielt Vespasian (Sueton. Vesp. 5) bei Gelegenheit eines Opfers das Orakel über seine Erhebung. Sogar die geheimnisvolle Gestalt des Pythagoras verknüpft Jamblichus (Vita Pyth. 3, 15) mit dem Karmel und läßt ihn dort wohnen.

21 סעפים gibt G mit *ἰγνύαι* Kniekehlen wieder, was leidlich paßt: Ihr neigt euch bald auf die eine bald auf die andere Seite. The erinnert an Homer Il. 13, 280f. Zur Not läßt sich darin die Bedeutung „Parteien“ finden. Cf. شَعَبَ spalten und شَعْب Menschengruppe, Volk. Joüon (Mélanges, Beyrouth III 323) fordert die Übersetzung „Krücken“. Das Volk schweigt aus Furcht vor dem anwesenden König, vielleicht noch mehr vor den Baalpropheten, den Lieblingen Izebels. **22** Die dem Tode entgangenen strengen Jahvepropheten (nur diese meint Elias, nicht die Schmeichler

in Kap. 22) hielten sich verborgen. G bringt gegen Hebr. und sonstige Texteszeugen die 400 Ascherapropheten herein. 23 האחד[2] ist mit G τὸν ἄλλον in האחר zu ändern. ״ונת״ על-העצ B L Lat om * (entbehrlich). Die Baʿalpropheten dürfen sich das Opfertier selbst auswählen, damit sie sich nachträglich nicht über geheime Einflüsse des Elias beklagen können. 26 אשר נתן להם B L Lat om *, zu streichen, weil gegen v. 23. Statt עשה ist mit Sebir, Mss und Versionen (außer T) עָשׂוּ zu lesen. Sie richteten sich den Altar selbst her, ebenso wie sie in der Wahl des Opfertiers frei waren. ויפסחו müßte nach v. 21 „hinken" bedeuten (cf. فَسَّخَ verrenken) und dann metaphorisch eine Art rituellen Tanzes, der entweder das Hinken nachahmte oder nur spöttisch hier durch „hinken" bezeichnet wird. Der Tanz war bei vielen Völkern des Altertums eine religiöse Zeremonie. Heliodor erzählt (Aethiopica 4, 17) von tyrischen Kaufleuten, daß sie bei Gelegenheit eines Opfers zu Ehren des Melkart Tänze ausführten. Es gab im Libanon einen Baʿal Markod (Baal des Tanzes), dessen Inschrift zu Deir el kalʿa bei Beirut gefunden wurde. Im römischen Reiche zogen Priesterbanden der „syrischen Göttin" umher und vollzogen rotierende Körperbewegungen. Ähnliches wird von den Priestern der kleinasiatischen Kybele berichtet. Auch die Gymnastik der Derwische gehört hierher. Cf. die Verzückung 1 Sam 10, 10 und besonders 19, 23 (an letzterer Stelle ist zugleich vom Gehen die Rede). Dabei macht על Schwierigkeit. Man erwartet eher סביב (um den Altar herum). Deshalb vergleicht man vielleicht besser פסח, vorübergehen an, mit על Ex 12, 13. Cf. فَسَّخَ große Schritte machen. Im Grunde ist dieses Vorbeigehen am Altar allerdings auch ein Umschreiten. Es wurde (v. 28) in rasendem Tempo ausgeführt, ging also zuletzt ebenfalls in ein Springen oder Tanzen über. Das Umschreiten des heiligen Ortes war auch sonst gebräuchlich. Cf. Ps 26, 6 und das Umwandeln der Kaʿba in Mekka, bereits in der Muʿallaka des Zuhair erwähnt (طَافَ).

27 Hinter אליהו G add ὁ Θεσβίτης. Hinter שיח G T S add לו. Das folgende וכי שיג לו haben die Übersetzungen nicht verstanden. G: καὶ ἅμα μήποτε χρηματίζει αὐτός. Sh: ܘܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܡܡܠܠ ܗܘ (vielleicht gibt er Audienz). T: או אשתדפא אשתדיק (oder er wird verfolgt). S wie G: ܐܘ ܕܡܠܟܐ ܥܡ ܡܢ (oder vielleicht hat er ein Geschäft zu besorgen). V: aut in diversorio est. Lat: ne forte occupatus sit. Am besten denkt man an eine Nebenform vom Stamme סוג „zurück-

weichen", also etwa „retraite" Zurückgezogenheit. התל ist der Stamm תלל (2 jemand heruntersetzen, 3 jemand mit eitlem Geschwätz belästigen, 4 Eitles reden). Daher תֹּלֶל Lüge. Zum Übergang von l und r cf. جَبَلَ äthiop. gabra, formen, schaffen. **28** Die Selbstverwundung zur Ehre der Gottheit kommt jetzt noch bei den Derwischen vor. Bei Gelegenheit des Opfers soll sie die Hingabe des Opfernden bedeuten, indem er zum Opfergegenstand als kostbarste Zugabe noch eine Spende vom eigenen Blut hinzufügt. Die Selbstverwundung zu Kultzwecken cf. Hos 7, 14 (korrigiert). — Außerdem war die Trauerverstümmelung allgemein gebräuchlich, so bei den Israeliten (cf. das Verbot Dt 14, 1), Moabitern und Philistern (Jer 47, 5), bei den Römern (Quinctilian decl. 10, 8), Skythen (Herod. 4, 71) und herrscht jetzt noch besonders bei den amerikanischen Stämmen und den Südseeinsulanern. **29** G om verschiedene Stücke des Hebr, so "בעבר הצ, wofür aber "עד לעלות המ doppelt ausgedrückt wird. B(L): *καὶ ἐπροφήτευσαν ἕως οὗ παρῆλθεν τὸ δειλινόν* und *καὶ ἐγένετο ὡς ὁ καιρὸς τοῦ ἀναβῆναι τὴν θυσίαν.* B om hierauf ואין קול. Das Folgende fehlt überhaupt in G. Dafür add G: *καὶ ἐλάλησεν Ἠλειου πρὸς τοὺς προφήτας τῶν προσοχθισμάτων λέγων· μετάστητε ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἐγὼ ποιήσω τὸ ὁλοκαύτωμά μου, καὶ μετέστησαν καὶ ἀπῆλθον.* Da der Zusatz sich auch in S findet, könnte man versucht sein, ihn für ursprünglich zu halten, zumal er durch Homoearcton (cf. Anfang v. 30) ausfallen konnte. Doch klingt er zu umständlich plump und ist sachlich unrichtig. Die Baalpropheten mußten sich schon deshalb in nächster Nähe halten, um das richtige Eintreten des Wunders ohne menschliches Zutun bezeugen zu können. — התנבא bezeichnet hier das Rasen nach Art der Derwische wie 1 Sam 19, 23. 24 und 10, 10. Dieser Zustand sah äußerlich wie Verrücktheit aus (II 9, 11). Daher ist נביא eigentlich so viel wie „rasender Derwisch". Des weiteren läßt sich Folgendes feststellen: a) In der ältesten Zeit unterschied man genau zwischen Nabi' und Ro'e. Nabi' war der rasende Ekstatiker (1 Sam 10, 10 u. ö.), Ro'e der Orakelgeber (1 Sam 9, 9) ohne Raserei. Er hieß Ro'e, weil er das Orakel zuerst im Geiste sah. Samuel war ein solcher Ro'e. Bei ihm kann von ekstatischem Rasen keine Rede sein (cf. 1 Sam 9, 15 ff.). Derselbe Unterschied war auch bei andern Völkern in Gebrauch. Im Assyro-Babylonischen gibt es einen barû = Seher, Ro'e und einen maḫḫû = Ekstatiker, Nabi'. Cf.

das Adverb maḫḫutaš („von Sinnen"). In der Zakirinschrift kommen חזין vor, welche Orakel geben. Sie sind, wie der Name besagt, identisch mit hebr. רֹאִים. Auch die Araber kannten diese Zunft von Leuten. Daneben existierten aber auch Ekstatiker. Cf. den Papyrus Golenischeff, der von der Ekstase eines jungen Mannes während eines Opfers in Gebal berichtet (Br 4, 570). In der Zakirinschrift werden neben den חזין noch die עדדן genannt. Vielleicht sind dies die Ekstatiker. b) Die Nebi'im bildeten meist eine Art Kollegium oder Ordensstand. Cf. 1 Sam 10, 10, oben v. 4. 13 und Kap. 22. Die Ro'im waren überhaupt seltener. Denn es ist nicht jedermanns Sache, befriedigende Auskünfte über Verborgenes zu erteilen. Dafür war ihr Amt einträglich. Cf. 1 Sam 9, 7; 1 14, 3. Eigentliche Kollegien bildeten sie nicht. Die Nebi'im entbehrten von Anfang an der providentiellen Leitung, selbst da, wo sie durch ihr Rasen Jahve zu dienen glaubten. Cf. 1 Sam 10, 10 den wenig schmeichelhaften Ausdruck חבל und v. 12 den gar nicht wohlklingenden Spruch über Saul. Doch mag das gemeine Volk in ihrem Rasen den Geist Gottes gesehen haben. Nicht nur Samuel (1 Sam 10, 6), sondern sogar der Schriftsteller (1 Sam 19, 23) bezeichnet das Rasen Sauls und seiner Boten (ib. 20) mit der populären, stereotypen Phrase als Ergriffensein vom Gottesgeist. — Unter den Ro'im gab es hingegen seit jeher Männer, welche die Providenz erweckte und zu Verkündern ihres Willens machte, so Samuel, Gad (2 Sam 24, 11 und 1 Chr 29, 29), Natan (2 Sam 7, 4), Ḥanani (2 Chr 16, 7), Jehu (2 Chr 19, 2). Überhaupt gehörten alle durch Schriften oder sonstige Tätigkeit uns bekannt gewordenen Propheten der Königszeit und nach dem Exil in die Klasse der Ro'im oder Ḥozim, und nur die ungenauere Terminologie brachte es mit sich, daß sie Nebi'im genannt wurden. Demnach waren auch Elias und Elisäus Ro'im. Während aber in alter Zeit die Orakel meist auf private Anfragen erfolgten, tritt bei den Späteren immer mehr die öffentliche Tätigkeit im Interesse der Religion und des Staates hervor. c) Unter den Nebi'im gab es solche, die während der Raserei oder bei ihrer kultischen Gymnastik auch Auskünfte nach Art der Ro'im erteilten, jedoch durchaus nicht immer, wie unser Vers und 1 Sam 10, 10 lehren. Ihr eigentlicher Beruf war eben der ekstatische Kult. Auch die mohammedanischen Derwische weissagen meistens nicht, wenngleich unter ihnen auch Orakelgeber existieren. Andererseits war die Funktion der Ro'im öfter mit einem visionären Zustand verbunden, der allerdings vom Rasen der Nebi'im total verschieden

war (II 3, 15). Nichtsdestoweniger war durch diese beiden Berührungspunkte hinlängliche Veranlassung zur allmählichen Vermengung der Begriffe und Namen Nabi' und Ro'e geboten. Die Ro'im trieben ihre Berufstätigkeit vereinzelt, die Nebi'im traten in Massen auf und betrachteten allmählich auch das Orakelgeben als ihre Aufgabe. So mußte es kommen, daß endlich der Name Nabi' sowohl für den rasenden Ekstatiker als auch für den Orakelgeber herrschend wurde und die alte Bezeichnung Ro'e in Vergessenheit geriet. Nur 1 Sam 9, 9 hat uns den richtigen Fingerzeig bewahrt. Die großen Propheten des 9. Jahrhunderts und die späteren schriftstellernden heißen in der Literatur bereits Nebi'im, und התנבא bekam neben „rasen" noch die Bedeutung „weissagen". An einigen Stellen findet sich aber noch die richtige Bezeichnung Ro'e oder Ḥoze, so 1 Chr 29, 29; 2 Chr 16, 7. 10; 19, 2. — d) Diese Fusion der Namen und Begriffe wurde durch den Umstand befördert, daß die providentiellen Ro'im sich der Nebi'im vielfach annahmen und auf sie veredelnd einzuwirken suchten. So schon Samuel (1 Sam 19, 20), ebenso Elias (II 2, 3) und Elisäus (II 4, 38). Aber keiner von diesen Männern war im eigentlichen Sinne Vorsteher einer Prophetenschule. Sie fühlten sich als etwas von den Nebi'im Verschiedenartiges. Manche Kongregationen der Nebi'im wurden Stützen des orthodoxen, exklusiven Jahvismus. Daher ging Izebel gegen sie so radikal vor. Andere Zünfte wurden von Elias und Elisäus nicht dirigiert. Ihr Gottesbegriff war weniger vergeistigt, ihre Ekstase wilder. Sie brachten den Jahvismus nicht in den richtigen Gegensatz zu den heidnischen Kulten und ließen andere Götter neben Jahve bestehen. Daher tolerierte sie Ahab (Kap. 22). Auf dem Gebiet der Zukunftdeutung waren sie Schwindler. Diese Art von Nebi'im erhielt sich bis in die Zeit des Exils. Noch Jeremias und Ezechiel eifern gegen sie. e) Ist diese Darlegung richtig, so kann man נביא nicht von der assyr. Wurzel נבא sprechen, verkündigen ableiten, also „Sprecher", Verkündiger des Gotteswillens. Wir müssen in dem Wort vielmehr einen Hinweis auf die Ekstase suchen, welche in alter Zeit das Wesen eines solchen Nabi' ausmachte. Es läßt sich besser نَبَحَ oder نَبَغَ „hervorsprudeln" vergleichen. - מנחה bezeichnet hier das Abendopfer, genauer in Dan 9, 21 מנחת ערב, so genannt entweder per synecdochen, indem an das die Darbringung des einjährigen Lammes begleitende Speiseopfer gedacht wird, oder indem man מנחה im allgemeinen Sinne als Opfer faßt wie noch Mal 1, 13; 2, 12; 3, 3. 4. Der

Autor der Eliasgeschichte ist vorexilisch, demnach war die Praxis der Abendopferdarbringung schon vor dem Exil ca. 800 bekannt. Daß es sich dabei nicht nur um Brot handelte, sondern auch um eine blutige Gabe, wird durch לעלות angedeutet, das die Beziehung auf עלה enthält. Das Morgenopfer ist II 3, 20 bezeugt. Fragt man: Wo denkt sich der Schriftsteller die Darbringung dieses Abendopfers? so läßt sich nichts Sicheres antworten. Jedenfalls hat er ein Heiligtum mit wohlgeordnetem Ritual vor Augen, und da er sehr orthodox gesinnt ist, so wird er an legitime Opfer anknüpfen wollen. Vielleicht liegt hier eine Anspielung auf den Tempel zu Jerusalem, wenngleich der Autor der Eliasgeschichte aus dem Norden stammte. Die religiöse Politik Ahabs und später Jehus mochte die Blicke aller Orthodoxen nach Jerusalem wenden (cf. II 3, 14), wo König Josafat und später Jehoas einen geistigeren Jahvekult begünstigten. Betreffs der Zeit der Darbringung stimmen Jos. A. 14, 4, 3 und die Mischna Pesaḥim 5, 1 ziemlich überein. Nach ersterem wurde das Brandopfer um die 9. Stunde dargebracht, nach letzterer zwischen $8^1/_2$ und $9^1/_2$. Da nun nach der jetzt noch im Orient üblichen Berechnung die 12. Stunde = Sonnenuntergang ist, so ist das Opfer des Nachmittags ca. drei Stunden vor Abend anzusetzen. Für die folgenden Ereignisse sind drei Stunden genügend, aber auch notwendig (Herabkommen des Feuers, Abführung der Baalpropheten, Abwarten des Regens bei noch lichtem Himmel — cf. v. 44. 45 — Aufbruch nach Jizre'el). Ex 29, 39 (Nu 28, 4), wonach das Abendopfer בין הערבים dargebracht werden soll, bildet keinen Gegensatz. Nur muß man die gewöhnliche Erklärung (von Sonnenuntergang bis zum Eintritt völliger Dunkelheit) fallen lassen, schon deshalb, weil im Orient die Nacht schnell hereinbricht. ערב kann sehr wohl auch den 2. Teil des Nachmittags bedeuten, vom Zeitpunkt an, da die Sonne den mittleren Stand zwischen Mittag und Untergang erreicht hat, d. i. arabisch عَصْر und modern soir oder sera. Dies ist der erste „Abend". Der zweite tritt mit Sonnenuntergang ein.

30 BL und Lat versetzen 30b hinter 32a. Die Opferstätte war nicht neugewählt, sondern durch einen alten, vielleicht infolge der Verfolgung Izebels (19, 14) verfallenen Altar markiert. V. 31a und 32a erzählen des weiteren, in welcher Weise die Restaurierung bewerkstelligt wurde, sind also nicht notwendig Dubletten zu v. 30b. Das Volk soll herantreten, um sich von den v. 31—35 getroffenen Vorbereitungen genau zu überzeugen und zur Beschleu-

nigung der Arbeit den Propheten zu unterstützen. Die Leute waren durch das Vorhergehende an Baʿal irre geworden und für Jahve günstig gestimmt, leisteten also willig Folge. **31** Der Vers ist wahrscheinlich nur bis אבנים inkl. ursprünglich. Später kamen zwei Glossen dazu, nämlich „nach der Zahl der Söhne Jakobs", sodann v. 31b (cf. Gen 35, 10). Dieser zweite Zusatz geriet unter dem Einfluß von v. 36 herein, wo Israel statt Jakob steht. Dieselbe Glosse auch II 17, 34 in einem sehr späten Text. **32** BL setzt 30b hinter 32a. „Er baute aus den Steinen einen Altar" (cf. 15, 22) widerspricht nicht 30b (KiBe). Mit 12 Steinen allein hätte Elias keinen mindestens ca. $2^1/_2$ Ellen hohen Altar zustande gebracht. Es waren vom früheren die Fundamente vorhanden, nur der obere Teil wurde neu daraufgesetzt. Man konnte also sowohl vom Ausbessern als vom Bau reden. Es liegt kein zwingender Grund vor, 31a und 32a als späteren Einschub zu betrachten. Nur בשם יהוה paßt hier nicht gut (Lat Hex om *). Eher würde man לשם יהוה erwarten. Vielleicht ist nur יהוה ursprünglich und dieses wieder Rest von 30b, das (wie BL nahelegen) einmal hinter 32a stand, so daß der Text lautete: „31a Elias nahm 12 Steine 32a und baute aus den Steinen einen Altar, 30b indem er so den niedergerissenen Altar Jahves ausbesserte." — Se'a ist ein Trockenmaß, wie der Zusatz זרע lehrt. Es wird in G gewöhnlich mit *μέτρον* wiedergegeben (hier *δύο μετρητάς*). Statt Epha hat G Jes 5, 10 3 *μέτρα*, also ist 1 Se'a = $^1/_3$ Epha. Setzen wir für Epha nach Brandis (cf. zu 5, 2. 3) 36,372 l, so ist 1 Se'a 12,124 l. Nach Jos. A. 9, 4, 5 und Hieronymus in Mt 13, 33 betrug 1 Se'a (*σάτον*) 24 Sextare, letzterer = 0,547 l, also 1 Se'a = 13,128 l. Wie ist das Maß des Grabens gedacht? The und andere meinen, der Kanal habe soviel Boden weggenommen, als zur Aussaat von 2 Se'a Getreide erforderlich war. Nun betrug die Ackerfläche für die Aussaat von 1 Se'a nach der Mischna 784 m², also 2 Se'a (ca. 26 l) = 1568 m². Wozu sollte ein so gewaltiger Graben, der soviel Fläche weggenommen hätte, dienen? Auch heißt כבית nicht „entsprechend dem Flächenraum", sondern „entsprechend dem Inhalt". 12 Kübel hätten nicht genügt, jenen Graben zu füllen. זרע ist hier nicht Saatfeld, sondern der auszusäende Same. Der Graben war demnach nur so groß, daß man ihn durch Hineinschütten von 2 Se'a Korn (26 l) hätte ausfüllen können, also eine Rinne von mäßigen Dimensionen, dazu bestimmt, das vom Altar abfließende Wasser zu sammeln. **34** Hinter העצים

B add *καὶ ἐποίησαν οὕτως* כֵּן וַיַּעֲשׂוּ. Dies ist ursprünglich, da auch bei den folgenden Aufträgen die Ausführung gemeldet wird. Bemutet dem Erzähler zu, daß er hier durch die Einführung des Wassers auf die Dürre vergessen habe. Aber eben diese Erwähnung zeigt, wie wahrheitsgetreu er erzählen will. Wäre sein Bericht Fiktion, so hätte er vom Wasser geschwiegen. Das Vorkommen desselben in dem zu v. 20 erwähnten Brunnen Bir el muḫraḳa war für Ahab ein Grund, die Versammlung dorthin einzuberufen. **36** ויהי בעלות המ" B L Lat om *. Vielleicht schien den Rezensenten diese Zeitangabe angesichts v. 29 überflüssig. Allein dort ist der Sinn: Bis der Moment herankam, da das Opfer bevorstand und zugerichtet werden sollte. Diese Arbeit dauerte einige Zeit. V. 36 ist noch genauer: Als der Augenblick herankam, da das auf dem Altar liegende Opfer angezündet werden sollte. Das Ḳrê וּבְרָכָךְ ist auch durch S V bezeugt. Statt הנביא ויגש אל" G *καὶ ἀνεβόησεν Ἠ. εἰς τὸν οὐρανόν*. Elias will sich vor der Meinung schützen, als habe er nicht im Auftrage Jahves, sondern durch Zauberei die Dürre über das Land gebracht, wie ihm vielleicht Ahab in v. 17 vorwerfen will. Die Phrase „Gott Abrahams, Isaaks und Israëls" findet sich nur noch 1 Chr 29, 18 und 2 Chr 30, 6. Die Nennung der drei Patriarchen in Verbindung mit אלהי ist überhaupt selten. Cf. Ex 3, 6. 15. 16; 4, 5. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß der Prophet den Namen Israël statt Jakob vor Ahab gebraucht, den Salmanassar II Sir'ilai, den „Israeliten", nennt, während für spätere Könige, die der Dynastie ʿOmris nicht angehörten, Bit Ḫumri steht. Möglicherweise hat sich Ahab als erster den offiziellen Titel „König von Israel" beigelegt. הנביא ist absichtlich mit Nachdruck in Rücksicht auf das folgende Wunder hinzugesetzt.

37 L om v. 37a und fügt ihn (wie B) in v. 36 ein. Doch bildet v. 37a zu v. 36 eine schöne Parallele. Der Sinn ist in v. 37b nicht so sehr: Das Volk möge erkennen, daß das nun folgende Wunder zu seiner Bekehrung veranstaltet war, sondern: Es möge wieder recht lebhaft davon überzeugt werden, daß du wirklich der Gott Jahve bist (37a) und daß du, wie die Vorgeschichte Israels bezeugt, durch äußere Wunder und innere Herzensleitung das Volk immer wieder an dich gezogen hast und es als deine Gemeinde betrachtetest (Hos 2, 16). Übrigens bietet L *ὀπίσω σου* אחריך. **38** אש־יהוה bezeichnet wohl den Blitz wie קול־יהוה (Ps 29, 3ff.; 18, 14) den Donner. Es liegt kein Grund vor, mit G Lat T מאת־יהוה

παρὰ κυρίου zu lesen (wie Ginsburg vorschlägt). Das Einschiebsel ואת־האבן ואת־העפר stand ursprünglich wie in G Lat unmittelbar vor לחכה. Durch diese Stellung sind die Steine und die Erdaufschüttung des Altars vor eigentlicher Verbrennung geschützt. Das Feuer loderte so gewaltig, daß die Flammen sogar die steinernen Seitenwände und das Erdreich schwärzten und das Wasser in der Rinne verdampfen ließen. Ein späterer Zelot hat zur Vergrößerung des Wunders die Inversion vorgenommen und den Altar verbrennen lassen. Da es in Palästina nur während der Regenperiode blitzt und donnert, ist hier der Blitz Vorbote des kommenden Gewitters. **39** Nach B L Lat ruft das Volk: ἀληθῶς κύριος ὁ θεός, αὐτὸς (L add ἐστιν) ὁ θεός. Das Hebr. ist psychologischer. ויראו B L om *. Man könnte auch ויֵרָא wie 19, 3 punktieren. Cf. 1 Sam 12, 18. **40** Der Ḳišon ist nach Jud 4, 7. 13 der Nahr el muḳaṭṭaʿ, der die große Ebene durchströmt und bei Ḥaifa ins Meer sich ergießt. Er ist besonders zur Winterszeit sehr wasserreich. Die Benennung hängt vielleicht mit einem Eigennamen zusammen. Cf. Belus (bei ʿAkka, jetzt Nahr Naʿmân), Adonis (im Libanon, Nahr Ibrahîm) und den arabischen Namen Ḳais, edom. קום, hebr. Ezr 2, 53 קוס(בר) und daneben wohl קיש. Andere denken an den gekrümmten Lauf. Cf. قوس Bogen. Bei Thutmose III ist Ḳa-su-na (n. 37) eine Stadt, unmittelbar vor Sunem (n. 38) genannt, also zum Flußgebiet des Ḳišon gehörig. Als Ort der Abschlachtung paßt die von der Tradition bezeichnete Stelle Tell el ḳassîs („Pfaffenhügel"), wo der Fluß von SO kommend nach N umbiegt. Von Bîr el muḫraḳa ist der Ort am leichtesten und schnellsten zu erreichen. Wahrscheinlich ist וַיִּשְׁחָטֵם Hi. zu punktieren. Elias benutzt die augenblickliche Begeisterung des Volkes. Er gibt nur die notwendigen Befehle, steigt aber wahrscheinlich nicht selbst an den Fluß hinunter. Dazu hätte die Zeit vor Eintreten der Dunkelheit (Gang hin und zurück, das Mahl, die meteorologischen Beobachtungen, der Aufbruch nach Jizreʿel) kaum noch hingereicht. Die Szene spielt ca. November (cf. 17, 1), da es schon um 5 Uhr stark dunkelt und infolgedessen die 6 von Mittag bis Abend zu zählenden „Stunden" kürzer sind als im Sommer. Daher auch Jos. A. 8, 13, 6 ohne weitere Ortsangabe: τοὺς προφήτας ἀπέκτειναν Ἠλία παραινέσαντος. Unklar ist, warum die Baʿalpropheten nicht gleich oben abgeschlachtet werden. Sollte der Ḳišon bei der bevorstehenden Regenzeit ihre Leichen gegen ʿAkko ans phönizische Gestade schwemmen, da sie vielleicht Phō-

nizier waren? Oder wollte man den Ort, wo sich Jahve durch ein Wunder geoffenbart, mit ihren Leichen nicht entweihen? So war die Tötung der Jahvepropheten durch Izebel gerächt. **41** עֲלֵה heißt nicht vom Kišon heraufsteigen. Denn der König war nebst Elias und Gefolge oben geblieben. Man bereitete das Mahl in einiger Entfernung von der Opferstätte auf einem höher gelegenen Punkte des Bergabhangs, nicht auf dem Gipfel (v. 42). Der König soll sich mit dem Mahl beeilen, bevor der Regen kommt. Man hörte bereits den Westwind als Vorboten des nahenden Gewitters durch die Eichenwipfel des Karmel rauschen. In der regenlosen Zeit setzt der vom Meere kommende Westwind in Palästina täglich ca. 4 Uhr nachmittags ein. Diesmal sollte er den Regen bringen. **42** אל־ראש steht absichtlich statt על. Elias steigt gegen den Gipfel des Karmel hinauf, aber nicht bis auf die Spitze. Dorthin schickt er nur den Diener. גהר heißt zunächst nur „sich neigen“ (II 4, 34). Der Begriff des Sitzens liegt nicht darin. Demnach hätte sich der Prophet so tief verneigt, daß er den Kopf den Knieen möglichst nahe brachte. Cf. die tiefen Verbeugungen der rasenden Derwische und eine ähnliche Gebetsgeste der Mohammedaner. Vielleicht war eine solche Zeremonie in gewissen Prophetenkreisen gebräuchlich. Allein Elias verharrte offenbar längere Zeit in dieser Haltung. Das wäre nur einem sehr geübten Gymnastiker möglich geworden. Daher empfiehlt sich besser die Erklärung des Jos. A. 8, 13, 6: *καθίσας ἐπὶ τῆς γῆς προσηρείσατο τοῖς γόνασι τὴν κεφαλήν*, das heißt wohl: Der Prophet hockte auf einem erhöhten Sitz, etwa einem Stein, und legte die Ellbogen auf die Knie, wobei er das tiefgeneigte Gesicht mit den Händen stützte und verhüllte. So wollte er die innere Eingebung abwarten, die ihm das Aufsteigen der Wolke und damit den Eintritt des Regens kundtun sollte. Von innerer Ungeduld getrieben, läßt er zugleich seinen Diener Ausschau halten. **43** Zum Schluß (eigentlich zu Anfang von v. 44) G add *καὶ ἀπέστρεψεν τὸ παιδάριον ἑπτάκι*. Danach ist 43 b herzustellen: וַיֹּאמֶר שֻׁב וַיָּשָׁב הַנַּעַר שֶׁבַע פְּעָמִים. Es geht dabei nicht gut an, „7 mal“ in die direkte Rede mit einzubeziehen. Elias fühlt, daß die Zeit der Wolkenerscheinung unmittelbar bevorstehe, doch ist ihm der eigentliche Moment innerlich nicht mitgeteilt worden. Darum schickt er vor Ungeduld den Diener das eine um das andere Mal immer wieder hinauf, bis er endlich die gewünschte Antwort erhält. Aus עלה ergibt sich, daß der Diener über den Standort des Propheten höher steigt, d. i. bis auf den höchsten Punkt El muḥraḳa, wo das Meer sichtbar ist. **44** Statt עֹלָה מַיִם

G *ἀνάγουσα ὕδωρ*, d. i. מַעֲלֵה מַיִם, L fügt dann noch *ἀπὸ θαλάσσης* hinzu. Die Wolke gilt Elias als sicherer Vorbote des Regens. Während der Dürre war wolkenloser Himmel, in Palästina selbst im Sommer eine Seltenheit. Ahab hatte nach v. 42 einen niedrigeren Standort als der Prophet eingenommen. Jetzt befand er sich aber höher, irgendwo abseits von dem Wege, den der Diener vom Propheten zum Gipfel jedesmal einschlug. Gerade dieser minutiöse Zug verbürgt die Originalität und Wahrheitstreue der Erzählung. Ein dichtender Schriftsteller hätte es nicht unterlassen, v. 44 mit v. 42 in Einklang zu bringen und hätte רֶד geschrieben. אסר beweist, daß der König zu Wagen bis zur Opferstätte hinaufgefahren war. **45** עבים ורוח ist Hendiadys. Jizreʿel ist ein Ort in Issachar, Jos 19, 18, das jetzige Zerʿin, östlich am Rand der großen Ebene in mäßiger Höhe am Ausläufer des Dschebel fuḳuʿa (Gilboaʿ) gelegen. In der Nähe ist die malerische Kluft mit der Quelle Dschalûd. Von dort sind alle Punkte der Ebene leicht zugänglich. Wahrscheinlich bezeichnete der Name ursprünglich einen Klan in Issachar, der einen Teil der Ebene samt der Stadt innehatte. Die Benennung wurde später auf die ganze Ebene ausgedehnt (2 Sam 2, 9). Das jetzige Dorf bietet nichts Interessantes. Die Ruinen eines Turmes sind neueren Ursprungs. Ahab residierte dort in der trockenen Jahreszeit. Der Ort war gut gewählt. Man konnte von dort leicht das Ostjordanland und Ramot in Gilead erreichen. Der Weg von El muḫraḳa dorthin beträgt nahezu 20 km. Diese hatte Ahab bei hereinbrechender Dunkelheit mit schnellen Pferden zurückzulegen. **46** אל steht statt על. Der Prophet läuft vor Ahab bis dorthin, wo der nähere Weg nach Jizreʿel einbog. Zu שנם cf. mangels eines Besseren ägypt. šnḏw-t Schurzfell. Man würde aber ḏ = ץ erwarten. Elias ist hier mit übermenschlicher Kraft ausgerüstet. Das paßt zu v. 12 und 19, 8. Der Schriftsteller sucht seine Gestalt über alles Menschliche ins Riesenhafte zu heben. Cf. Ps 19, 6.

Kap. XIX. Elias am Horeb. Berufung des Elisäus.

1 Als nun Ahab der Izebel alles erzählt hatte, was Elias getan, und ( ) wie er sämtliche Propheten hatte mit dem Schwerte töten lassen, 2 da sandte Izebel einen Boten an Elias mit dem Bescheid: Mögen [mir] die Götter antun soviel sie wollen, wahrlich, morgen um die Zeit will ich dein Leben dem Leben eines von jenen gleichmachen! 3 *Da* bekam er Furcht *und machte sich auf und davon, um sein*

Leben zu retten. Als er nach Beerseba, das zu Juda gehört, gekommen war, ließ er dort seinen Diener zurück. 4 Er selbst aber begab sich eine Tagereise weit in die Wüste hinein, kam hin und setzte sich unter einen Ginsterstrauch. Nun wünschte er sich den Tod mit den Worten: Es ist genug! Jetzt nimm, Jahve, mein Leben hinweg, denn ich bin ja nicht besser als meine Väter! 5 Dann legte er sich hin und schlief ein ( ). Da auf einmal rührte ihn ein Engel an und sprach zu ihm: Steh auf [und] iß! 6 Und als er hinsah, da war zu seinen Häupten ein gerösteter Fladen und ein Krug Wasser. So aß er denn und trank und legte sich nochmals schlafen. 7 Aber der Engel Jahves kam zum zweiten Male wieder, rührte ihn an und sprach: Steh auf [und] iß, denn der Weg ist für dich zu weit. 8 Da stand er auf, aß und trank und wandelte in der Kraft jener Speise (40 Tage und 40 Nächte) bis zum Gottesberge Horeb. 9 Dort ging er in eine Höhle hinein und übernachtete daselbst. Da erging an ihn das Wort Jahves (und er sprach zu ihm: Was tust du hier, Elias? 10 Er erwiderte: Von Eifer bin ich entbrannt für Jahve, den Gott der Heerscharen, weil die Israeliten deinen Bund verlassen, deine Altäre niedergerissen und deine Propheten mit dem Schwerte getötet haben. Ich bin allein übriggeblieben, und sie trachten darnach, mir das Leben zu nehmen.) 11 und er sprach: Geh hinaus und tritt auf dem Berge vor Jahve hin! Da zog Jahve vorbei, und zwar ging ein gewaltiger und heftiger Sturmwind, der Berge spaltet und Felsen zertrümmert, Jahve voraus, doch nicht im Sturmwind war Jahve — und nach dem Sturmwind kam ein Beben, doch nicht im Beben war Jahve, 12 und nach dem Beben kam Feuer, doch nicht im Feuer war Jahve, und nach dem Feuer ließ sich sanftes Säuseln vernehmen. 13 Als Elias [dies] hörte, verhüllte er sein Antlitz mit dem Mantel, trat hinaus und stellte sich am Eingang der Höhle auf. Da [erging] an ihn eine Stimme, die sagte: Was tust du hier, Elias? 14 Er antwortete: Von Eifer bin ich entbrannt für Jahve, den Gott der Heerscharen, weil die Israeliten deinen Bund verlassen, deine Altäre niedergerissen und deine Propheten mit dem Schwerte getötet haben. Ich allein bin übriggeblieben und sie trachten darnach, mir das Leben zu nehmen. 15 Da sprach Jahve zu ihm: Wohlan, kehre deines Weges zurück nach der Steppe von Damaskus, geh hinein und salbe Hazael zum Könige über Aram, 16 und Jehu, den Sohn Nimšis, salbe zum Könige über Israel, und Elisäus, den Sohn Šafats aus Abel Mehola, salbe zum Propheten an deiner Statt. 17 Und wer

dann vor dem Schwerte Hazaels sich rettet, den soll Jehu töten, und wer vor dem Schwerte Jehus sich rettet, den soll Elisäus töten. 18 Und ich will [mir] in Israel einen Rest von sieben Tausend schaffen, all die Knie nämlich, die sich vor Baal nicht gebeugt, und jeglichen Mund, der ihn nicht geküßt hat. – 19 Als er nun von dannen ging, traf er Elisäus, den Sohn Šafats, während er eben ackerte. Zwölf Gespanne hatte er vor sich, er selbst war am zwölften. Da ging Elias bis zu ihm hin und warf ihm seinen Mantel um. *20 Er ließ die Rinder stehen, lief Elias nach und sprach: Ich möchte [nur noch] Vater und Mutter küssen und dann mich dir anschließen. Er erwiderte ihm: Wohlan, kehre um, denn was habe ich dir getan? 21 Da ging er von ihm wieder zurück, nahm das Paar Rinder, schlachtete es und mit dem Geschirr der Rinder kochte er sie ( ) und gab den Leuten ein Mahl. Dann machte er sich auf, schloß sich Elias an und wurde sein Diener.*

1 Statt ואת כל-אשר[2] ist mit G S Sh ואשר zu lesen. כל[2] B L om, es ist aber der Emphase halber beizubehalten. Der Erzähler schildert naiv: Die Königin wird von der über die Baʿalpropheten hereingebrochenen Katastrophe schon früher durch andere Kunde erhalten haben. **2** Hinter לאמר G Lat (Leg) add *εἰ σὺ εἶ Ἠλειου καὶ ἐγὼ Ἰεζαβελ*. Die Königin sieht den Propheten als mächtigen Gegner an und fühlt sich durch seine Größe gedemütigt. Insofern ist der Zusatz psychologisch. Hinter יעשון G S, Mss add לי, was nach 1 Sam 14, 44 auch fehlen kann. Es ist nicht nötig, die Verba im Sing. wie B zu lesen, statt Plur. im Hebr. Izebel dachte an mehrere Götter, wenngleich die Pluralform mit Singularbedeutung auch bei den Kanaanäern gebräuchlich war, wie der Plural ilānia in den Amarnabriefen (W 128 u. 147 [K 141 u. 144]) lehrt, der dem Pharao als Epitheton beigelegt wird und darum im singularischen Sinne steht. Der Prophet hielt sich in der Nähe von Jizreʿel auf. Daher „morgen um diese Zeit". Vom nächsten Tage ab ist Elias in Acht erklärt. Falls er sich nicht flüchtet, wird er aufgegriffen und getötet. Izebel wagt nicht, sich am Propheten direkt zu vergreifen. Sie fürchtet neues Unglück und die Unzufriedenheit des Volkes, das Elias als populären Wundertäter verehrt. Es bleibt ihr nur übrig, ihn durch Drohungen zu vertreiben. **3** Nach G S und Mss ist וַיִּרָא zu punktieren. Diese Auffassung wurde vielleicht absichtlich von den Masoreten beseitigt, um Elias nicht furchtsam erscheinen zu lassen. אל-נפ auch II 7, 7; eine Änderung in על mit den Orientalen (cf. Est 7, 7)

ist unnötig. Elias fürchtet für sein Leben. Auf die Gunst des wankelmütigen Volkes will er sich nicht verlassen. Zu den Phöniziern konnte er diesmal nicht fliehen, weil er als Gegner des Melḳart von Tyrus aufgetreten war und die Baʿalpropheten hatte morden lassen. Er geht zunächst nach Juda. Dort konnte ihm aber Josafat trotz seiner jahvefreundlichen Gesinnung keinen Schutz gewähren, weil mit Ahab und Izebel durch die Heirat seines Sohnes Jehoram mit ʿAtalja verschwägert (seit ca. 865). Dies läßt im Propheten den Plan einer Wallfahrt an den Horeb aufkommen, wo er für das ungetreue Volk flehen will, das den am Horeb mit Jahve geschlossenen Bund gebrochen hat (v. 14). Zugleich will er sich in seiner Not von Jahve Rat erholen. Seit der Szene am Karmel war ihm wahrscheinlich keine innere Erleuchtung oder Anregung zuteil geworden. Er schien angesichts dessen und in Anbetracht der äußeren Verfolgung von seinem Gotte verlassen. Cf. v. 4. Er geht zunächst nach Beerseba, um von dort die eigentliche Pilgerfahrt anzutreten. Der Ort heißt jetzt Bir es sebaʿ. Die Bedeutung ist entweder: „Brunnen der 7 (Götter)“ oder „Siebenbrunnen“ mit nachgestelltem Zahlwort wie Ḳirjat arbaʿ = Vierstadt. Nach Trumbull und anderen Reisenden sind 3 Brunnen wirklich vorhanden, dazu kommen die konstatierten Reste von 2 anderen, so daß es deren früher wahrscheinlich 7 gab. Der Ort gehörte den Simeoniten im Stammgebiete Judas (Jos 19, 2). אשר ליהודה ist eine Notiz, die weder nach 721 noch nach 587 hinzukommen konnte, sondern nur in einer Zeit denkbar ist, da das Nordreich noch existierte und den Gegensatz zum S bildete. Beerseba war ein altes, an Isaak (Gen 26, 26 ff.) und Abraham (Gen 21, 22 ff.) erinnerndes Heiligtum. Amos spricht von Wallfahrten, die sogar vom Nordreich dorthin unternommen wurden (Am 5, 5; 8, 14). Dort treffen die Wege von Hebron und Gaza zusammen und führen weiter nach ʿAḳaba, einerseits über Kurnûb (Tamar), andererseits über Ḫalaṣa (später Elusa). Unter Josafat war Edom judäische Provinz (22, 48). Das läßt auf rege Handelsverbindungen Judas und Philistäas (bes. Gazas) mit Elat schließen. Die Handelsstraßen dorthin waren demnach sehr frequentiert. Den Diener läßt Elias in Beerseba zurück, ein Beweis, daß er sich nicht aufs Geratewohl in die Wüste begibt, sondern ein festes Ziel hat, den Horeb auf einem viel begangenen Wege zu erreichen, wo er mit Gott allein sein will. 4 אחת steckt in B ῥαθμ-εν. Es ist wie v. 5 Ḳrê (masc.) zu lesen. רֹתֶם ist arab. ratam, Genista raetam, d. i. Ginsterstrauch,

der in den Wüsten südlich von Juda sehr häufig ist. Daher Ritma Name einer Station der Wüstenwanderung Nu 33, 18. Jetzt noch pflegen die Araber gern unter dem Ginsterstrauch ihr Lager aufzuschlagen, weil er gegen Wind und Sonne einigen Schutz gewährt. Die Situation ist ähnlich wie Jon 4, 3. Elias sinkt vor Ermüdung zusammen. Durch die früheren Strapazen sind seine Kräfte aufgerieben. Er hat ein ganzes Jahr zunächst in der Wildnis am Bache Kerit, dann in der Fremde unter dürftigen Verhältnissen sein Leben fristen müssen, und nach dem Wunder am Karmel war sein Lohn die Flucht. Er schwebte in fortwährender Angst. Darum wünscht er sich den Tod. „Ich bin nicht besser als meine Väter", d. i. nicht stärker und standhafter als die Menschen, welche vor mir gewesen sind und ihren Leiden unterlagen. Einmal muß der Mensch unter der Mühsal zusammenbrechen. Darum mag es jetzt gleich geschehen. Er fühlt sich bei seiner Schwäche außerstande, die Reise fortzusetzen oder nach Hause zurückzukehren. **5** תחת רתם אחד ist eine Glosse, vielleicht Richtigstellung von אתת in v. 4, an falscher Stelle in den Text gerückt. G hat *ἐκεῖ ὑπὸ* (L *τὸ*) *φυτόν*. Doch dies ist spätere Einlage, da רתם v. 4 durch *ῥαθμ(έν)* wiedergegeben ist. Statt מלאך setzt G *τὶς* (איש Jud 13, 10. 11). In der Wüste bei Beerseba wird auch Hagar durch einen Engel heimgesucht. **6** Elias scheint den Engel nicht zu kennen. Er schläft ohne weiteres wieder ein. Anders Jud 6, 17 ff.; 13, 19 ff. Oder soll er wie einer geschildert werden, der mit den Boten Jahves auf vertrautem Fuß steht? עגת רצפ ist ein auf heißen Steinen gebackenes Brot (cf. Benzinger, Archäologie² 64). **7** Die Worte des Engels enthalten virtuell die Aufforderung, die projektierte Reise wieder aufzunehmen. **8** ויקם ist in Sh als Zusatz bezeichnet, sonst aber gut bezeugt. „In der Kraft jener Speise" bedeutet nicht, daß Elias bis zum Horeb keine Nahrung mehr genoß, sondern: Die Speise gab ihm neuen Lebensmut und verjüngte seine Kraft, so daß er gegen die noch folgenden Strapazen gefeit war. Für die täglichen Mahlzeiten wurde kein Ersatz geschaffen. Wenn die Bemerkung über die 40 Tage und Nächte echt ist, so ist sie nicht mathematisch genau von kontinuierlichen Tag- und Nachtmärschen zu verstehen. Elias nahm seinen Weg vermutlich auf der frequentierten Straße bis ʿAḳaba (von Beerseba ca. 280 km) und von dort über ʿAin en nuêbe (nuwêbiʿa) und ʿAin ḥuḍara zum Horeb. Von ʿAḳaba zum Dschebel Ḳaṯerîn ist die Strecke ca. 200 km lang, also im ganzen 480 km. Der Prophet teilte den Weg in

kleine Etappen und hielt sich in den Zwischenstationen lange auf. Die Erwähnung der Nächte deutet auf den besonders von den Karawanen im Orient befolgten Brauch, einen Teil der Nacht zum Marsche zu benutzen. Eine so lange Reise, von einem Greis ohne praktisch erkennbaren Zweck unternommen, mußte bei den Zeitgenossen wie ein Wunder Gottes erscheinen. Diese Wallfahrt zum Horeb ist als geschichtliche Tatsache hinzunehmen. Sie hängt sehr wenig mit dem Vorhergehenden zusammen. Ihr eigentlicher Zweck ist gar nicht angedeutet. Das Ganze erscheint hinter Kap. 18 und vor Kap. 21 unmotiviert. Ein dichtender Schriftsteller hätte es besser eingegliedert. Gerade diese Momente zeigen, daß der Autor die Erzählung als historisches Faktum betrachtete, das er uns mitteilen wollte, ohne die Schwierigkeit der Einschaltung, die es bot, ganz überwinden zu können. Übrigens dürften in diesem Vers spätere Glossatoren manches zur Verherrlichung des Propheten beigefügt haben. Vielleicht streicht man besser die 40 Tage und Nächte. Das Eindringen einer solchen Glosse ist in Anlehnung an Ex 34, 28 erklärlich. Moses bleibt auf dem Berge ebensolange und fastet dabei. Die folgende Theophanie bietet auch Analogien mit Ex 33, 21 ff. Die Bemerkung „in der Kraft dieser Speise" konnte Veranlassung zur Einführung der Zahl 40 bieten. Man dachte sich den Propheten ebensolange wie Moses ohne Speise und Trank. האלהים B L om *. Doch steht es konstant zur Bezeichnung des Gottesberges: Ex 3, 1; 4, 27; 18, 5; 24, 13. Zu Horeb cf. 8, 9. **9** המערה ist nicht notwendig eine bekannte Höhle (cf. Gen 14, 13). Vielleicht ist aber doch נקרת הצור von Ex 33, 22 gemeint, wo sich beim Vorüberzug Jahves Moses verbergen soll. Elias übernachtet auf dem Gipfel des Berges. Von ויאמר an bis v. 10 inkl. liegt eine Dublette zu v. 13 b. 14 vor. Es ist nicht einzusehen, warum Elias zweimal um den Zweck seiner Reise gefragt werden sollte. We und Ki streichen ganz 9b von והנה an, sodann v. 10 und v. 11 bis יהוה[1] inkl., unterdrücken also nicht nur die Rede des Elias, sondern auch die Aufforderung Jahves, vor die Höhle zu treten. Allein es wäre dann unerklärlich, wie die ganze Dublette hinter v. 9 geriet, wenn nicht zu Anfang von 9b והנה דבר יהוה אליו ursprünglich dastand. Auch Ex 33, 18 ff. stellt Jahve seinen Vorübergang zuerst in Aussicht. Wahrscheinlich erging das Jahvewort in v. 9 im Traum, während קול in v. 13 den materiellen Schall bedeutet. **11. 12** צא G add *αὔριον* מָחָר. Die direkte Rede reicht bloß bis יהוה[1] inkl. Das Folgende ist die

Schilderung des Vorübergangs Jahves am Morgen. The setzt vor והנה noch וַיְהִי מִמָּחֳרָת. Doch ist der Text auch ohne dieses verständlich. Von וחזק bis "סלע liegt eine Glosse vor, wie der plötzliche Wechsel des Genus andeutet. Der Gegenwart Jahves geht ein Orkan, sodann ein Beben, ferner Feuer (Blitze?) voraus. Doch Jahve ist nicht darinnen. Anders Ex 19, 18, wo Jahve im Feuer auf den Sinai steigt und in dunkler Gewitterwolke wohnt (Ex 20, 21). Ähnlich Ps 18, 12: Jahve thront in der Wetterwolke und ist vom Feuer umgeben (ib. v. 9). Milder ist die Auffassung in Ps 104, 4. Dort gehen Winde und Blitze Jahve nur voraus. Sie sind seine Diener. Allerdings redet er noch im Donnerschall (ib. v. 7). Hier ist die Gegenwart Jahves nur noch im Säuseln des Zephyrs merkbar. Jahve ist kein bloßer Gewittergott, der sich im Rasen der Naturkräfte gefällt. Sein Wesen ist Ruhe, gepaart mit weiser Überlegung und eindrucksvoller Festigkeit. Wie der Zephyr zum früheren Orkan einen Gegensatz bildet, so hebt sich auch die ruhige Erscheinung Jahves wunderbar ab von den stürmischen Gefühlen, die das Herz des Propheten bedrängen. Er ist von Eifer für Jahves Ehre verzehrt. Dabei fühlt er sich innerlich verlassen. Weil trotz des Wunders auf dem Karmel das Volk im Baʿaldienst verharrte, weil ihn selbst neue Gefahren bedrohten und Jahve ihm seither seinen Willen durch eine Offenbarung nicht mehr kundgegeben hatte, war er zum Gottesberg gewallt, um Jahve über all dies zu interpellieren, sich weitere Weisungen zu erbitten und die Pläne Gottes in betreff des Volkes zu erfragen. Jahve erscheint wirklich, aber in vollkommener Ruhe. Menschliche Erregung reicht an ihn nicht hinan. Der hohe ethische Charakter Jahves leuchtet in der Art seiner Erscheinung durch. **13** Der Anblick der Gottheit ist lebensgefährlich (Ex 33, 20). Darum verbirgt Jahve Moses bei seinem Vorübergang, indem er ihn in die Höhle stellt (ib. 22). Selbst die Serafim verbergen vor Jahve ihr Antlitz (Jes 6, 2), ebenso Moses vor dem Dornbusch (Ex 3, 6). Diesem alten Glauben entsprechend bleibt Elias so lange in der Höhle, bis er in dem sanften Wehen durch innere Eingebung Jahves Gegenwart erkennt. Als Jahve vorüber ist, tritt er sofort wie Moses (Ex 34, 8) an den Eingang der Höhle. Die Frage, die an Elias ergeht, ist sanft und liebevoll, ohne allen Vorwurf. Die frühere Verstimmung des Propheten (v. 4) spielt hier gar keine Rolle. Wenn etwas Fehlerhaftes darin war, so ist es durch die Mühsale der Wanderung gebüßt. Die Frage ist eine

Aufforderung, den Zweck seiner Reise zu nennen. Jahve ist bereit, ihm Rede und Antwort zu stehen. Wegen früherer Kleinigkeiten mit ihm zu feilschen, ist seiner Weisheit unwürdig.

14 Statt בריתך hat G hier und in v. 10 *σε*, ebenso Lat; Sh bloß in v. 10. Nachträglich ist in B vor "את־מזבח eingefügt: *τὴν διαθήκην σου καί*. Die Erwähnung des Bundes paßt hier vorzüglich. Elias steht an der Stätte, wo dieser Bund zwischen Jahve und Israel einst geschlossen wurde. Von Gefühlen der Rachsucht, die der Prophet gegen das Volk gehegt hätte, ist nichts zu entdecken. Vielmehr enthüllen die Worte seinen großen Charakter. Er geht ganz auf im Eifer für Jahve. Die Ehre Jahves geht ihm über alles. Sie ist verletzt erstlich durch den Bundesbruch, indem Israel fremden Göttern nachging (Ex 20, 3), zweitens durch Verfolgung des Jahvekults, speziell auch durch Tötung der Jahvepropheten, sodann durch die Nachstellungen, durch die man Elias trotz seiner Eigenschaft als besonderer Abgesandter Jahves nach dem Leben trachtet. Sehr beachtenswert ist, daß er mit keiner Silbe des Königs oder der Königin gedenkt, die an allem schuld sind. Er überläßt das Urteil über die Schuldigen Gott allein. „Deine Altäre" beweist klar, daß damals die Höhenopfer im N-Reich als erlaubt galten und von einer exklusiven Zentralkultstätte dort keine Rede war. Die Zerstörung der Altäre wurde wahrscheinlich auf Befehl der Königin vor Anbruch der Dürre systematisch betrieben. Cf. 17, 1. **15. 16** Vielleicht liegen in מדברה und דמשק zwei alte Glossen vor, die erste zu לדרכך, die zweite zu ובאת. Doch können die Worte auch eine ursprüngliche Angabe über den Ort enthalten, an dem sich der Prophet ähnlich wie 17, 3ff. versteckt halten soll, bis sich der Zorn Izebels völlig gelegt hat. Die „Steppe von Damaskus" ist nicht notwendig die eigentliche syrische Wüste. Der Name haftete, wie Mt 15, 33 *ἐρημία* lehrt, am Weideland östlich vom Tiberiassee, das zu Elias' Zeiten sicherlich zu Damaskus gehörte. Man könnte auch etwa an die Gegend von El ledschâ', Trachonitis, denken, die sich durch ihre zahlreichen Höhlen als Versteck sehr eignet. Dort konnte der Prophet vor Nachstellungen geborgen sein. Ḥazael („Gott sieht") war nach II 8, 7ff. irgend ein Würdenträger Benhadads III. Elias' Aufenthalt am Sinai fällt in den Winter 856—855 (cf. 17, 1). Um diese Zeit gelangte in Damaskus nach Benhadad II (cf. 15, 18; 20, 1. 34) der in den Inschriften Salmanassars II auftretende Hadad'ezer zur Herrschaft. Ḥazael wird schon unter ihm eine einflußreiche Stellung bekleidet haben.

Er ward demnach von Jahve zum Herrscher von Damaskus prädestiniert, obgleich noch die Regierungen Hadadʿezers und Benhadads III (cf. II 8, 7), im ganzen ca. 13 Jahre dazwischen lagen. Ähnliches war bei Jehu der Fall, dessen vorläufige Bestimmung zum König unter Ahab, seinem dritten Vorgänger, dem Propheten hier angekündigt wird. Der Name ist eine Kürzung aus יהוה הוא „Jahve ist er“. Die Assyrer (Salmanassar II) hörten Jaua, d. i. Jah huwa. Demnach wurde הוא mit Schluß-a gesprochen. Die auf ô oder û ausgehenden Namen lauten im Assyr. auf û. Cf. Jappû יָפוּ. In späterer Zeit kam die Aussprache Jehu auf. Das ê ist unter dem Einfluß des doppelten h aus Jâhhû entstanden. Cf. lahhābā, daraus לַהֲבָה. Nimši kommt von demselben Stamme wie מִשָּׁה und ist wohl zusammengezogen aus נִמְשָׁה יָהוּ, der von Jahve Herausgezogene, Gerettete. Ein Zusammenhang des Namens Moses mit ägypt. mś Kind ist sehr zweifelhaft, da eben dieses Wort Ex 1, 11 (Rʿ-mś-św) mit ס geschrieben wird. Nach II 9, 2. 14 ist übrigens Nimši der Großvater Jehus oder Clanname. Jehu war nach II 9, 25 der Adjutant Ahabs. Elišaʿ (aus אֵל + יֵשַׁע „Gott ist Heil“) kommt auf einem Siegel aus ʿAmmân, vermutlich aus dem 7. Jahrhundert, vor (Benzinger, Archäologie² 228). Šafaṭ ist Kürzung für „Jahve richtet“, eventuell „Gericht Jahves“. Zu Abel Meḥola cf. 4, 12. — Nach dem jetzigen Text sollen Ḥazael und Jehu ca. 13 Jahre vor ihrer Thronbesteigung von Elias gesalbt werden. Wir haben zwar Beispiele frühzeitiger Salbung an Saul (1 Sam 10, 1) und David (1 Sam 16, 13). Allein eine solche Annahme unterliegt hier großen Schwierigkeiten. Warum griffen dann die beiden nicht gleich nach der Krone? Oder hat ihnen Elias die Herrschaft erst für spätere Zeiten in Aussicht gestellt? Wozu dann die vorzeitige Salbung? Oder hat sie Elias überhaupt nicht gesalbt? Dies ist mit seinem Gehorsam gegen Jahve unverträglich. Tatsächlich wurde das Königtum Hazael erst durch Elisäus in Aussicht gestellt (II 8, 13), und Jehu ward von einem Prophetenjünger gesalbt. Beide Männer gerieren sich dabei, als ob sie von einer früheren prophetischen Berufung nichts wüßten. Es stehen also v. 15. 16 mit der Elisäusgeschichte in grellem Widerspruch. Die Unwahrheit ist offenbar auf seiten der beiden hiesigen Verse. Daß sie nach dem jetzigen Wortlaut im Original ohne allen weiteren Zusatz enthalten waren, ist sehr unglaublich. Die Eliasgeschichte stammt entweder von Elisäus selbst oder von dessen Jüngern, die über Elias gewiß sehr genau Bescheid wußten. Durch

eine entsprechende Textkorrektur läßt sich die Schwierigkeit aus der Welt schaffen. Die Verse lauteten vielleicht ursprünglich:

15a לך שוב לדרכך מדברה דמשק ובאת ומשחת
16b את־אלישע בן־שפט מאבל מחולה ( ) לנביא תחתיך om תמשח
16a והוא ימשח את יהוא בן־נמשי ( ) למלך על־ישראל om תמשח
15b ואת־חזאל למלך על־ארם

Dabei wird "מדברה דמ" am besten als ursprünglich genommen. Ein Diaskenast meinte, daß die Worte mit der Salbung Ḥazaels zusammenhängen. Darum schob er 15b mit Auslassung des Waw hinter 15a. Dadurch war es nahegelegt, auch den andern König durch Elias salben zu lassen. So wurde auch 16a hinter 15b gestellt. והוא konnte dabei frühzeitig als Dittographie zum folgenden יהוא aufgefaßt und getilgt werden. Dadurch verlor ימשח seinen Halt, wurde in תמשח geändert und rückte hinter נמשי. Übrigens konnte das doppelte תמשח in v. 16 erst später hinzukommen, da ומשחת in 15a auch für v. 16 genügt. Durch diese Mißverbesserung ward eine Analogie mit v. 17 hergestellt, wo sich die Reihenfolge Hazael, Jehu, Elisäus findet. — Wem die Korrektur zu gewagt erscheint, der kann noch zu folgender Ausflucht greifen: Ursprünglich war die Aufforderung zur doppelten Salbung an Elias zwar ergangen, wurde aber durch eine nachträgliche Verfügung Jahves rückgängig gemacht. Cf. ähnlich 21, 19. 29. Eine Bemerkung über letztere stand sicher einstens im Original der hiesigen Erzählung, fiel aber aus. R fand diese Klausel nicht mehr vor und gab seine Quelle so fragmentarisch wieder, wie sie ihm vorlag.

17 In 17a ist auf die Ermordung Jorams von Israel durch Jehu angespielt. Er ist dem Schwerte Hazaels entgangen, indem er bei Ramot in Gilead nur verwundet und nicht getötet wurde (II 8, 29). V. 17b weist auf die Niedermetzelung der Baʿalverehrer durch Jehu (II 10, 19) hin. Auch Elisäus soll sich um die Ausrottung derselben verdient machen, derjenigen nämlich, die zufällig nicht nach Samaria zum Feste kamen, indem er ihre Tötung ähnlich wie Elias I 18, 40 anbefiehlt. Das freundschaftliche Benehmen Jehus gegen den Rekabiten Jonadab (II 10, 16) legt nahe, daß er damals den leitenden Persönlichkeiten der Jahvepartei, zu denen auch Elisäus gehörte, bei der Ausrottung des Baʿalkultes freie Hand ließ. In der Elisäusgeschichte erfahren wir aber nichts über die Erfüllung von 17b, obwohl sonst R sehr bemüht ist, das jedesmalige Eintreffen einer früheren Prophetie zu konstatieren. Er fand in seiner Quelle über

eine direkte Beteiligung des Elisäus an der Tötung der Baʿalverehrer nichts vor. Hierin fehlt die innere Verknüpfung zwischen der Elias- und Elisäusgeschichte. Sie stammen von verschiedenen Autoren. **18** והשארתי war ohne Jod am Schluß geschrieben. Daher die Lesart B A *καὶ καταλείψεις*, dagegen L *καὶ καταλείψω* und Rom 11, 4 *κατέλιπον*. Die runde Zahl 7000 bezieht sich nur auf solche, die immer und entschieden die fremden Kulte abgewiesen haben. Die geringe Ziffer zeigt, welche Gefahr der strenge Jahvismus damals im N zu überstehen hatte. Menschlich gesprochen war keine Hoffnung auf Neubelebung desselben mehr übrig. Dies hatte eben Elias angetrieben, Jahve am Horeb aufzusuchen. — Das Küssen der Idole bezieht sich vor allem auf Miniaturstatuen und Bilder, wie sie besonders die Phönizier zum Privatgebrauch in großen Massen nach ägyptischen Vorbildern erzeugten und ausführten. Doch auch die größeren Götterstatuen in den Tempeln sind durch Küssen verehrt worden, sogar die goldenen Kälber von Dan und Betel (Hos 13, 2). Nach Job 31, 27 pflegte man Sonne und Mond durch Zuwerfen von Kußhändchen zu grüßen. Dasselbe war bei den Arabern der Fall. — Auf die virtuelle Frage des Propheten in v. 14, wie er sein Eifern für Jahve angesichts der allgemeinen, von ihm fruchtlos bekämpften Baʿalverehrung betätigen solle, wird ihm folgender Bescheid: (16 b) Dir bleibt nur noch eine einzige Aufgabe übrig, dir den Nachfolger zu bestellen, der dein Werk weiterführen soll. (17 a) Die Dynastie, welche die Urheberin des Baʿalkultus war, wird zugrunde gehen. (17 b) Die Baʿalverehrer werden aus Israel vertilgt. (18) Der wahre Jahvekult geht nicht zugrunde. Dafür hat Jahve durch Erhaltung eines kleinen Restes von Getreuen gesorgt. — Damit ist Elias über das Vergangene getröstet und mit neuem Mut für die Zukunft erfüllt. Es wird ihm klar, daß er am Ende seiner Laufbahn steht. Doch sein Werk soll nicht untergehen. Das ihm zugefügte Böse wird an deren Urhebern gerächt. Auch Jahve nennt in seiner Antwort Ahab und Izebel nicht. Izebels Schicksal ist in 17 a angedeutet. Ahab ist weniger schuldig. Gegen ihn übt Jahve weiteres Erbarmen.

19 Elias' Aufenthalt am Horeb fällt nach Beginn der Regenzeit, etwa Jänner 855. Dann kehrte er durch Edom und Moab ins O-Jordanland zurück und hielt sich in der „Steppe von Damaskus", irgendwo im damaszenischen Gebiet, auf. Etwa im April wurde Elisäus berufen. Elias trifft ihn beim Pflügen an. Die Bestellung der Äcker fällt in Palästina etwa in den April (nach dem

Spätregen) oder Dezember (nach dem Frühregen). In den Dezember 855 (auf 854) kann die Begebenheit v. 19ff. nicht fallen. Denn nach ihr ist im Laufe des Jahres 855, am besten im Herbst, noch die Geschichte Kap. 21 unterzubringen. Cf. S. 416. מִשָּׁם schließt ohne Lücke ans Vorhergehende an. Höchstens könnte eine Bemerkung über die Reiseroute dahinter fehlen. צֶמֶד heißt nicht nur „Gespann", sondern auch „Joch" als Stück vom Ackerland. Nach Ewald hatte Elisäus 12 Joch Landes bearbeitet. Diese Auffassung ist irrig. Denn eher würde לפניו die noch auszuführende Arbeit bedeuten, dann kann aber Elisäus nicht am 12. Joch sein. Auch ist in v. 19 dieselbe Bedeutung festzuhalten wie v. 21. Elisäus hatte also auf einem ausgedehnten Felde 12 einzelne Ochsenpaare (vor 12 Pflügen) an der Arbeit. Cf. MNDPV 1905, 57. Das zweite Mal ist עליו zu lesen. Dagegen gibt das erste אליו einen guten Sinn: Elias geht durchs Feld von seinem Wege abschwenkend bis zu Elisäus. Der Mantel des Elias hatte etwas Auffälliges. Durch sein bloßes Umwerfen war hinlänglich die Einladung zur Nachfolge des Propheten ausgedrückt. Es war also ein speziell prophetisches Kleidungsstück. Cf. die mohammedanischen Ṣufiten (mystische Sekte), die ihren Namen einem Schafwollmantel danken (ṣûf Wolle). Das Auffallende daran war das Material. Zach 13, 4 und II 1, 8 heißt der Mantel שֵׂעָר. Man kann an rohe Ziegen- oder Kamelhaare (Mt 3, 4) denken. Elias kommt allen erkenntlich daher. Seit der Szene am Karmel waren 5—6 Monate verflossen, und er hatte, wenigstens in Abel Meḥola, in der Nähe seiner eigenen Heimat, nichts zu fürchten. Von einer Salbung des Elisäus erfahren wir nichts. Dies ist nicht auffallend. Denn v. 19—21 handeln nur von seiner vorläufigen Berufung. Eigentlicher Nachfolger des Elias wurde er später, vermutlich kurz vor dem II 2, 1ff. Erzählten. Damals mochte er von Elias gesalbt worden sein. Vorher galt er nur als sein Diener (II 3, 11). **20** Elias geht sofort seines Weges weiter. Er hofft, daß Elisäus durch eine innere Erleuchtung zur Nachfolge bewogen würde. Über das damalige Alter des Elisäus (er hat noch Vater und Mutter) cf. 17, 1. לֵךְ שׁוּב (auch v. 15) kann nicht heißen: „Geh noch einmal zurück." Dann müßte שׁוּב לָךְ oder שׁוּב לְלֶכֶת stehen. Beide Imperative sind selbständig zu übersetzen. An und für sich kann sich שׁוּב auf die Rückkehr zu den Eltern oder zu Elias beziehen. Darnach erhält auch die Phrase „denn was habe ich dir getan?" ein verschiedenes Kolorit. Nach Ewald wäre der Sinn:

„Geh, kehr' um, da du mir nicht sogleich folgen willst, denn ich habe dich nicht zwingen wollen." Die Worte würden eine gewisse Piquiertheit verraten. Diese stünde Elias in Anbetracht der Bereitwilligkeit des Elisäus schlecht an. Auch würde man dann noch v. 21 eine Verwahrung des letzteren gegen eine solche Auffassung erwarten, da er doch Elias folgt. Klo liest לא statt לוֹ und שֻׁב statt שׁוּב. So ist der Sinn: „Geh und bleibe daheim. Ich habe nichts zu deinen Gunsten getan. Den Eltern dagegen bist du verpflichtet." Auch unter dieser Voraussetzung läßt der Text eine Bemerkung vor v. 21 vermissen. Eine andere Möglichkeit wäre: „Geh, kehre aber wieder zu mir zurück, denn bedenke, was ich dir getan, indem ich dich zu meiner Nachfolge berief." Es würde v. 21 "וישׁב מאח entweder heißen: „Und er kehrte vom Propheten nach Hause zurück." Dann ist aber der jähe Wechsel im Gebrauch des וישׁב gegenüber שׁוּב (in umgekehrter Richtung) hart. Oder es liegt in beiden Worten derselbe Sinn, also in v. 21: „Er kehrte vom Vater zum Propheten zurück." Dann ergeben sich aber zwei Inkonvenienzen. Erstlich weist das Suffix in מאחריו über לאמי (in B A allerdings om *) auf das ohnedies weit entfernte לאבי hin. Zweitens würde dann das Abschiedsfest erst nach der Trennung von den Eltern fallen, was ganz unpsychologisch ist. Es bleibt demnach nur die Auffassung übrig: „Geh, kehre nur nochmals um, deine Eltern zu küssen, denn was habe ich dir getan, daß du das nicht dürftest?" Elias will seine Aufforderung nicht zu rigoristisch gefaßt wissen. Gerade die kurze Rede verleiht der Erzählung ein sehr frisches Kolorit. 21 מאחריו bezieht sich auf Elias (cf. v. 20). Er nimmt am Mahle nicht teil, sondern wartet abseits. Die Situation ist ähnlich wie 1 Sam 6, 14 und 2 Sam 24, 22. כלי ist das Geschirr und die (größtenteils hölzerne) Pflugschar. עם sind die Bediensteten. Elisäus' Vater war ein reicher Gutsbesitzer. הבשׂר G om. Es ist wohl spätere Glosse zu ויתן, die an den unrichtigen Ort geraten und wegen II 4, 42. 43; Gen 27, 25 überflüssig ist. S läßt das Suffix in בשׂלם weg, um הבשׂר halten zu können. Klo liest בשׂל מהבשׂר. Allein, man knausert bei Festen nicht mit dem Fleisch. Das partitive מן („er kochte von dem Fleische") ist demnach nicht am Platze.

Literarkritisches zur Eliasgeschichte. Kap. XVII—XIX. Die drei Kapitel bilden ein literarisches Ganzes. Das ergibt sich dem Leser aus dem Fluß der Erzählung ohne weiteres. Die Stücke hängen auch ideell pragmatisch eng zusammen. Elias erscheint

in Kap. 17 und 19 als ein um sein Leben besorgter Flüchtling. Nur Kap. 18 tritt er machtvoll und mutig vor Ahab auf. Doch genügt diese veränderte Rolle nicht, Kap. 18 von den beiden andern zu trennen. Alles in Kap. 18 Erzählte ist nur die Konsequenz der in Kap. 17 eingetretenen Hungersnot. Auch findet sich 19, 14 eine Rückbeziehung auf 18, 4. 13. 22. 30; in 19, 1 auf 18, 40. Alle drei Kapitel haben das Gemeinsame, daß die Ortsumstände, unter denen Elias vor dem Könige oder seinen Abgesandten auftritt, nicht näher bezeichnet sind. Dadurch erhält die Gestalt des Propheten etwas Blitzartiges. Cf. 17, 1. 3; 18, 7. 16; 19, 1. Für die einheitliche Komposition spricht auch die Plastik der Darstellung und die vortreffliche Dialogisierung. Von wunderbarer Schönheit ist die Szene am Horeb. Auch die Ereignisse am Karmel, besonders das Aufsteigen der Wolke 18, 41ff., sind prächtig geschildert.

Die Sprache der drei Kapitel weist manche Eigentümlichkeiten auf. Die Vorliebe für Hitpael zeigt sich in מתגורר 17, 20 und התקדרו 18, 45, beidemal hapax legom. In anderen Büchern steht in demselben Sinne Kal. Das läßt auf eine frühere Sprachperiode schließen, in der Hitpael häufiger war. Cf. auch ויתמדד 17, 21, ferner hapax leg. סעפים 18, 21, התל 18, 27, שׂיג ib., קשׁב 18, 29, sonst nur noch II 4, 31 und Jes 21, 7, נהר 18, 42, sonst nur noch II 4, 34. 35, שׂנם 18, 46 h. l., אכילה 19, 8 h. l. Selten ist auch וילט 19, 13 (Hifil h. l.), eigentümlich ist Kal und Piel von פסח 18, 21. 26, ferner die Phrase לך שׁוב 19, 15. 20 (cf. II 1, 6).

Eingriffe des R sind fast keine zu konstatieren. 18, 4 ist von ihm eingelegt und bildet den Ersatz für das vor 17, 1 Weggebrochene. Öfters nimmt man 18, 31. 32a als Zusatz für R in Anspruch. Unbedingt nötig ist dies aber nicht. Gleichwohl enthält v. 31 zwei späte Glossen aus der Zeit nach R. Ferner liegt 19, 9b. 10 eine späte Wiederholung vor, die den Effekt stört (cf. Komm.). Dagegen braucht zwischen 19, 18 und v. 19 keine Lücke angenommen zu werden.

Betreffs der Entstehungszeit läßt sich Folgendes konstatieren: a) Vor allem ist die Erzählung vorexilisch und vor 721 verfaßt. Das legt schon die Bemerkung 19, 3 אשׁר ליהודה nahe. Nach dem Exil klingt sie ganz überflüssig. Ebenso ist der Gegensatz, in den sich der Schriftsteller selbst dadurch zu Juda setzt, nur dann recht erklärlich, wenn das N-Reich damals noch bestand. Auch 17, 9 אשׁר לצידון erhält das richtige, lebendige Kolorit erst dann, wenn das N-Reich als ein zu Sidon paralleler Staat noch existierte.

Ein Israelit nach 721 hätte sich nicht so partikularistisch innerhalb einer assyrischen Provinz (Samaria) einem Nachbarstaat gegenüber gestellt. Entscheidend ist aber 19, 14, wo die Verwüstung der Jahvealtäre als Verbrechen gemeldet ist, und 18, 30ff., wo Elias auf einem alten, reparierten Jahvealtar opfert. Nach der deuteronomistischen Reform hätte ein Schriftsteller nicht so arglos geschrieben und wenigstens erläuternde Notizen hinzugefügt. Nun hat bereits Hizkia (721—693) den Kult zentralisiert (II 18, 4. 22). Also ist die Eliasgeschichte vor 721 entstanden. Am wenigsten hätte ein nachexilischer Schriftsteller in der Weise über Elias und die Jahvealtäre geschrieben.

b) Die Zeit der Entstehung liegt zwischen 853 und 721. Die Erzählung ist erst nach der (II 2, 1ff.) Aufnahme des Elias (853) geschrieben. Eine übermäßige Distanz von Elias wird durch den Inhalt nicht gefordert. Im Gegenteil macht die treffliche Plastik der Schilderung durchaus den Eindruck, daß der Schreiber uns aus zeitlicher Nähe den richtigen Elias zeichnet — aber auch den richtigen Ahab, wenn auch nicht nach allen Seiten seines Charakters. Wenngleich er dem König nicht günstig ist, entschlüpft ihm doch manches, was auf edle Züge schließen läßt, so 18, 5ff. Der eigentliche Dämon ist das Mannweib Izebel, die als solche auch in Kap. 21 und II 9, 30 erscheint. Diese Übereinstimmung disparater Quellen lehrt, daß in Kap. 17—19 auch die wirkliche Königin geschildert ist. Ahabs Fehler liegt hauptsächlich darin, daß er seinem Weibe folgend den offiziellen Ba'alkult einführt und dadurch Jahve beleidigt. Cf. 18, 18. Dabei läßt der Autor auch die richtige Tatsache durchschimmern, daß Ahab persönlich selbst dem exklusiven Jahvekult nicht ganz abhold ist. Denn er duldet in seiner Nähe einen jahvetreuen 'Obadja.

c) Speziell kommt die Zeit vor 760 in Betracht, d. i. vor dem Auftreten des Propheten Amos (und Hosea). Denn Elias' Aufenthalt in Beerseba wird arglos erzählt. Dagegen eifert Amos (5, 5; 8, 14) heftig gegen den dortigen Kult. Ein Schriftsteller wie der unsrige, der über Jahve so klar monotheistisch denkt (17, 20; 18, 37) und sein Wesen durchaus als immateriell und geistig auffaßt (19, 11ff.), sich ihm in Sarepta, am Karmel und Sinai gleich nahe fühlt, hätte es nicht unterlassen, irgend eine entschuldigende Bemerkung einzufügen, wenn zu seiner Zeit der verpönte Kult zu Beerseba bestanden hätte. Kuenen (Histor. krit. Einleitung 1, 2, 78) macht auch das Fehlen jeglicher Polemik gegen den Stierkult mit

Recht geltend. Letztere tritt ebenfalls erst unter Amos und Hosea auf. Allerdings ist zu bedenken, daß in dem uns nicht erhaltenen Stücke der Eliasgeschichte vor 17, 1 ff. reichlich über den Stierkult die Rede sein konnte. Die drei Kapitel behandeln ja nur die Ereignisse der letzten Lebensjahre des Propheten. Aber am Horeb würde man, wenn die Reaktion gegen den Stierkult schon mächtig rege war, aus dem Munde des Elias auch darüber eine Klage vernehmen.

d) Man kann noch genauer etwa in die Zeit vor 825 zurückgehen, da Hazael seinen feindlichen Vorstoß gegen Jehu noch nicht unternommen hatte und zwischen Damaskus und Israel noch ein leidlicher Friede herrschte (cf. II 10, 32). Das legt 19, 17 nahe. Darnach vollendet Jehu das Werk Hazaels, indem er Joram ermordet. Zu einer Zeit, da Jehu durch Hazael tief gedemütigt war, hätte 19, 15—17 und damit auch die ganze Horebszene absolut keinen Effekt gemacht. Dagegen ist das Ganze sehr wirkungsvoll in einer Periode, da der Baʿaldienst durch Jehu vernichtet war und Damaskus mit Israel noch Freundschaft hielt. Nur damals konnte man den Gedanken recht genießen, in dem die Eliasgeschichte gipfelt: Jehu ist der gottgesandte König, der seinen Beruf durch die Vernichtung des Baʿal unter Elisäus' Mitwirkung erfüllt hat. Ja sogar der Aramäer Hazael hat im Sinne Jahves dazu vorgearbeitet, indem er durch seinen Kampf gegen Joram dessen Verwundung und damit die Szenerie für den Mord von Jizreʿel veranlaßte. Zur Zeit der größten Demütigung Israels durch Hazael und Benhadad in den späteren Jahren Jehus sowie unter Joahaz und selbst noch unter Joas hätte die Betonung einer göttlichen Berufung Hazaels und Jehus zum Zwecke der Baʿalvertilgung nicht nur anachronistisch wirken, sondern geradezu unliebsam berühren müssen. Da nun jeder Schriftsteller der Zeitstimmung Rechnung trägt, so ist die Entstehung von Kap. 17—19 am besten noch vor 825 begreiflich.

Als Verfasser oder Inspirator erscheint ohne weiteres Elisäus, sobald wir die Erzählung vor 825 ansetzen. Denn er lebte ja bis in die Zeit des Joas (über 795 hinaus) und war für die Eliasgeschichte der eminenteste Gewährsmann, da er zwei Jahre lang, 855—853, in nächster Nähe des Propheten weilte. Aber selbst wenn man die Entstehung ca. 790—760 verlegt, sind die Kapitel 17—19 stark von Elisäus beeinflußt und gehen in letzter Linie auf ihn zurück. Denn jeder, der über Elias schreiben wollte,

mußte sich vorerst entweder bei Elisäus oder bei seinen Jüngern das nötige Material geholt haben. Dadurch wird aber der Inhalt der Kapitel äußerlich sehr glaubwürdig. Bezeichnend ist in dieser Beziehung die Übereinstimmung der einjährigen Dürre mit der phönizischen Nachricht (cf. zu 17, 1), ja von da aus läßt sich die Regierung Etba'als von Tyrus und damit die tyrische Königsliste chronologisch festlegen. Öfters imputiert man dem Schriftsteller vage geographische Kenntnisse über die Sinaigegend. Allein in 19, 8 ist die Genuinität von „40 Tage und 40 Nächte" fraglich. Der Völkerverkehr war damals ein viel regerer in jenen Gegenden als jetzt. Ein Autor, der besonders in 19, 8ff. so hohe literarische Meisterschaft bekundet, war geographisch soweit gebildet, um Elias nicht ununterbrochen 40 Tage und Nächte lang an den Horeb pilgern zu lassen. Cf. noch S. 446.

Die ganze Eliasgeschichte war durch die drei Kapitel nicht erschöpft. Vielmehr liegen nur die letzten Episoden aus dem Leben des Propheten vor. Vorne ist ein entsprechend langer Kontext weggebrochen. So gewann der Autor die Möglichkeit, Elias wie einen Deus ex machina auftreten zu lassen. Auch hinter Kap. 19 war im Original die Schilderung bis zu Elias' Hinwegnahme fortgeführt (II 2 gehört einer andern Quelle an). Der Schriftsteller, der an der Gestalt des Mannes so warmes Interesse zeigt, konnte sein Werk über ihn unmöglich unvollendet lassen. — Die Verse 19, 16. 17 sind wohl entstellt. (Cf. Komm.). Es ist unwahrscheinlich, daß Elias 855 den Auftrag erhielt, Hazael und Jehu in eigener Person zu salben. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß eine solche Version von Elisäus oder seinem Jüngerkreis fingiert worden wäre. Will man den jetzigen Text halten, so muß man annehmen, daß hinter Kap. 19 noch irgend eine nachträgliche Verfügung Jahves im Original vermerkt war, durch welche der Auftrag auf Elisäus transferiert wurde. R fand die Klausel nicht mehr vor, sonst hätte er sie gewiß stehen lassen, um den Widerspruch mit II 8, 7ff. und 9, 1ff. auszugleichen. Dann war also schon zur Zeit des R die Eliasgeschichte hinter 19, 21 abgebrochen.

Aus Kap. 17—19 fließen interessante Ergebnisse: Wir bekommen einen Einblick in das Treiben der Ba'alpropheten im 9. Jahrhundert. Das Volk fühlte sich bereits als Epigone der drei großen Patriarchen. Für Jakob war schon der Name Israel bekannt (18, 36). Man hielt die drei für historische Persönlichkeiten. Auch ein regelmäßiges Abendopfer wird für jene Zeit bezeugt.

Der Horeb galt bereits als heiliger Berg der Jahveoffenbarung. Das weist auf eine Tradition vom Wüstenaufenthalt und der Gesetzgebung am Sinai hin. Auch der Begriff des Mal'ak Jahve (19, 7) war schon geläufig. – Cf. zum Ganzen (eventuell) Gunkel, Elias, Jahve und Baal, Tübingen 1906, und Erbt, Elia, Elisa, Jona, Leipzig 1907 (freiere, kaum völlig zu rechtfertigende Auffassung der Persönlichkeiten und Quellen).

Kap. XXI. Nabots Ermordung. Elias' Strafweissagung gegen Ahabs Haus.

1 Nach jenen Begebenheiten ereignete sich [Folgendes:] Nabot aus Jizreel besaß einen Weinberg, der zu Jizreel neben dem Palaste Ahabs, des Königs von Samaria, lag. 2 Da redete Ahab zu Nabot also: Überlaß mir deinen Weinberg, damit er mir als Gemüsegarten diene, denn er ist hart an meinem Hause gelegen. Ich will dir an seiner Statt einen noch bessern Weinberg geben, [oder,] wenn es dir so recht ist, will ich dir soviel Geld zahlen, als jener wert ist. 3 Nabot aber erwiderte Ahab: Davor soll mich Jahve bewahren, daß ich dir den Erbbesitz meiner Väter überlassen sollte! 4 Da kam Ahab voll Ärger und Mißmut nach Hause ob der Antwort, die ihm Nabot aus Jizreel gegeben, indem er sprach: Ich kann dir das Erbe meiner Väter nicht überlassen. Er warf sich auf sein Lager und wandte sein Gesicht ab, ohne Speise zu sich zu nehmen. 5 Da kam seine Frau Izebel zu ihm und fragte ihn: Wie kommt's, daß du dich so ärgerst und nicht einmal essen magst? 6 Er antwortete ihr: Bin ich da mit Nabot aus Jizreel in Unterhandlung und sage ihm: Überlaß mir deinen Weinberg um Geld, oder, wenn es dir lieber ist, will ich dir dafür einen [andern] Weinberg geben. Da erwiderte er: Ich kann dir meinen Weinberg nicht überlassen. 7 Seine Frau Izebel sprach zu ihm: Du übst also königliche Macht in Israel aus? Steh auf und iß und sei guten Mutes! Den Weinberg Nabots aus Jizreel will ich dir verschaffen. 8 Hierauf schrieb sie einen Brief in Ahabs Namen, siegelte ihn mit seinem Siegel und sandte den Brief an die Ältesten und Vornehmen seiner Stadt (die mit Nabot zusammenwohnten). 9 Und zwar schrieb sie in dem Briefe wie folgt: Rufet ein Fasten aus und lasset Nabot unter den Leuten obenan sitzen! 10 Dann lasset zwei Männer (nichtswürdige Menschen) ihm gegenüber Platz nehmen, daß sie wider ihn Zeugnis ablegen mit den Worten: Du hast Gott und [den] König gelästert. Sodann führt ihn hinaus und steinigt ihn zu Tode! 11 Da taten seine Mitbürger

(die Ältesten und Vornehmen, die die Bewohner seiner Stadt waren) so wie Izebel ihnen aufgetragen hatte (so wie es in dem Briefe geschrieben stand, den sie ihnen sandte. 12 Sie riefen ein Fasten aus und ließen Nabot unter den Leuten obenan Platz nehmen). 13 Dann kamen die zwei Männer, nichtswürdige Menschen, nahmen ihm gegenüber Platz und legten wider ihn [falsches] Zeugnis ab (die nichtswürdigen Menschen gegen Nabot vor dem Volke) folgendermaßen: Nabot hat Gott und [den] König gelästert. Hierauf führten sie ihn aus der Stadt hinaus und warfen ihn mit Steinen zu Tode. 14 Dann schickten sie an Izebel den Bescheid, daß Nabot gesteinigt und tot sei. 15 Als aber Izebel vernahm, Nabot sei gesteinigt und tot, sprach sie (Izebel) zu Ahab: Mach dich auf [und] nimm den Weinberg Nabots aus Jizreel, den er dir um Geld nicht überlassen wollte, in Besitz! Denn Nabot ist nicht mehr am Leben, sondern tot. 16 Da nun Ahab hörte, daß Nabot tot sei, machte er (Ahab) sich auf den Weg zum Weinberg Nabots aus Jizreel hinunter, um ihn in Besitz zu nehmen. 17 Es erging aber das Wort Jahves an Elias aus Tisbe also: 18 Auf, geh hinab, Ahab, dem König von Israel, entgegen, der zu Samaria [residiert]. Eben weilt er im Weinberg Nabots, wohin er hinabgegangen ist, ihn in Besitz zu nehmen, 19 und rede zu ihm folgendermaßen: Also spricht Jahve: Hast du gemordet und auch schon die Erbschaft angetreten? Und [des weiteren] rede zu ihm: Also spricht Jahve: An eben der Stelle, wo die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, sollen die Hunde auch dein eigenes Blut lecken. 20 Da sagte Ahab zu Elias: Da hast du mich also ertappt, mein Feind! Er entgegnete: Jawohl! Weil du dich dazu hergegeben hast, zu tun, was Jahve mißfällt, 21 darum will ich nunmehr Unglück über dich verhängen und dich wegfegen und von Ahab ausrotten, was an die Wand pißt, Leibeigene und Freie in Israel, 22 und will mit deinem Hause verfahren wie mit dem Hause Jerobeams, des Sohnes Nebats, und wie mit dem Hause Baasas, des Sohnes Ahias, ob des Ärgers, den du erregt, und weil du Israel zur Sünde verführt hast. 24 Wer von Ahab in der Stadt stirbt, den sollen die Hunde fressen, wer aber draußen im Freien stirbt, den sollen die Vögel des Himmels fressen. 23 Auch über Izebel erließ Jahve folgenden Spruch: Die Hunde sollen Izebel auf der Flur *von Jizreel fressen! 25 Es fand sich schlechterdings niemand wie Ahab, der sich dazu hergab, zu tun, was Jahve mißfiel, da ihn sein Weib Izebel dazu verführte. 26 Er handelte überaus abscheulich, indem er den Götzen nachging, ganz wie es die Amoriter getan, welche Jahve*

vor den Israeliten vertrieben hatte. 27 Als nun Ahab diese Worte hörte, zerriß er seine Kleider, legte sich das Bußgewand um den bloßen Leib und fastete. Auch schlief er im Bußgewand und wandelte gedrückt einher. 28 Da erging das Wort Jahves an Elias aus Tisbe also: 29 Hast du es bemerkt, daß Ahab sich vor mir gedemütigt hat? Weil er sich denn vor mir gedemütigt hat, so will ich das Unheil nicht zu seinen Lebzeiten hereinbrechen lassen. Unter seinem Sohne lasse ich das Unheil über sein Haus hereinbrechen.

1 BL haben Kap. 21 hinter Kap. 19. Dies bietet den Vorteil, daß die zusammengehörigen Kap. 20 und 22 nicht zerrissen werden. Dementsprechend B om * den Anfang bis האלה, weil die Worte beim engen Anschluß an Kap. 19 überflüssig schienen. Zu Nabot cf. נָבוֹת Erhöhung? G hat durchweg *Ναβουθαι*, als ob נבותי das Ursprüngliche wäre. Das Haus Ahabs wird mit dem assyrischen Worte ekallu, Palast, bezeichnet. Cf. ebenso Hos 8, 14; Jes 13, 22. Zu „Weinberg" gehört, wahrscheinlich als verdeutlichende Glosse, „אשר ביז (G om), um einzuschärfen, daß der Weinberg Nabots nicht in Samaria, sondern in Jizreʿel lag. Cf. zu v. 18. Dies ist sonst nirgends gesagt, geht aber aus II 9, 21. 25 ff. hervor. Merkwürdig klingt „König von Samaria", als ob hier Samaria schon in der nach 721 geprägten Bedeutung für das Gebiet des N-Reiches stünde. Diese Titulatur steht auch II 1, 3. **2** Bei אם ist ein Waw vorzusetzen, eventuell ein אוֹ (so S hier und Hebr v. 6). Der Weinberg soll kassiert werden. Der König stellte sein Anerbieten frühestens nach der Weinlese, als der Boden brach lag, also Sommer oder Herbst 855. Der königliche Palast lag am Rande der Stadt, da Felder mitten im kleinen Ort nicht anzunehmen sind (cf. zu v. 23). Auch der II 9, 17 genannte Turm war unmittelbar mit dem Palaste in Verbindung. Silber war das gewöhnliche Zahlmittel. Daher steht es einfach für „Geld". **3** Niemand hängt so sehr an der väterlichen Scholle wie der Orientale. Ein jeder gilt als arm, der nicht Grundbesitz hat. In diesem Sinne ist die Verordnung Lv 25, 23–28 geschrieben. Sie will der Verarmung vorbeugen, die durch Zwangsveräußerung des Grundbesitzes eintritt. Den freiwilligen Verkauf eines Teils der Liegenschaften betrifft sie ebensowenig wie den Umtausch von Feldern. Auch Nu 36, 7 motiviert nicht die Weigerung Nabots. Denn Ahabs Familie stammte aus Issachar, vielleicht sogar aus Jizreʿel. Cf. 16, 16. Es war nur die Anhänglichkeit an das väter-

liche Erbe, die Nabot leitete. Daher die energische Form. Beachte das einfache, weniger respektvolle לך. Nabot war ein vornehmer Mann und redet mit Ahab wie mit Seinesgleichen. 4 B hat statt 4a: *καὶ ἐγένετο τὸ πνεῦμα Ἀ. τεταραγμένον.* Ursprünglich stand in B dasselbe wie im Hebräischen. Dann fiel 4a durch Homoeoteleuton mit 3b aus, und als Klammer zwischen v. 3 und 4b wurden die obigen Worte eingesetzt. סר וזעף nur hier und (v. 5 sowie) 20, 43. Ahab kommt aus Jizre'el, wo er mit Nabot verhandelte, nach Samaria (v. 8ff.). Es ärgert ihn nicht so sehr die Weigerung, als die Art, die barsche Antwort Nabots. Daher wiederholt der Autor absichtlich die betreffenden Worte aus v. 3. Der König legt sich auf den Diwan mit dem Kopf gegen die Wand. V: avertit faciem suam ad parietem (cf. II 20, 2). In den orientalischen Salons laufen lange Diwane an allen vier Wänden herum. G Lat sprechen übrigens vom Verhüllen des Hauptes (zum Zeichen des Ärgers oder der Trauer) und lesen ויכם *καὶ συνεκάλυψεν.*

5. 6 Hier und in v. 7 fällt der Mangel des einführenden לאמר auf. Statt ארבר würde man Perf. erwarten. Das Imperf. ist malend in lebhafter Schilderung, vielleicht auch dialektisch. **7** Der Sinn von 7a ist nicht: Du sollst jetzt einmal zeigen, daß du König bist. Denn dazu stimmt nicht 7b, wo das Weib alles selbst in Angriff nimmt. Der Ausspruch ist vielmehr ironisch, etwa: Du bist mir ein feiner König! Für den schwachen Herrscher muß die Frau eintreten. Cf. V: Grandis auctoritatis es et bene regis regnum Israel! Letzteres einigermaßen in Anlehnung an T תצלח מלכותך, du sollst deine Herrschaft gedeihlich führen. Die Szene ist charakteristisch für Izebels Energie und Macht über den König. Beachte die Phrase אתה עתה wie 12, 4; 18, 11. 14. **8** ספרים hat Singularbedeutung. Cf. Jes 37, 14 u. ö. Im Orient hängt die Gültigkeit einer Urkunde nur vom Siegel ab. Die Unterschrift als solche wird weniger respektiert. היש״ את־נבות ist angesichts von 9b verdächtig und klingt überflüssig; es ist wohl nur als mißverstandene Dittographie aus v. 9 hereingeraten. So bleibt als nähere Bestimmung אשר בעירו übrig und ist trotz B L om * beizubehalten. Die חרים sind die Freien, Vornehmen, eine Art Adel. Sie kommen außer hier noch Jer 27, 20; 39, 6 zu Beginn des babylonischen Exils als ständige Institution vor und werden später z. B. Neh 2, 16 u. ö. genannt. In späteren Büchern ist dann von den זקני ישראל nicht mehr die Rede. Das Wort könnte demnach sehr wohl eine jüngere Glosse zu הזקנים sein. Doch ist es ebenso

gut denkbar, daß gerade damals unter dem Einfluß des Königtums die Bildung eines eigentlichen Adels sich vollzog und längere Zeit die beiden Institutionen, die ältere der Familienältesten und die jüngere der Adeligen, nebeneinander bestanden. Beide Begriffe decken sich nicht. Adelig konnte auch einer sein, der nicht zu den Ältesten gehörte. Sein Stand war mit gewissen königlichen Privilegien bedacht. — Hier üben die Bürger selbst die Gerichtsbarkeit aus. Dies ist der primitivere Zustand gegenüber Dt 16, 18, wo von Berufsrichtern die Rede ist. **9. 10** Letzterer Vers fehlt von בליעל (exkl.) an in B, ebenso v. 11. 12 und 13 bis בני־בליעל inkl. (Homoeoteleuton). Dieser Ausdruck stand gewiß nicht im Briefe und ist in v. 10 erst aus v. 13 eingetragen. Statt בֵּרַכְתָּ 2. Pers. haben S A L V 3. Pers. Das Wort ist eufemistisch (cf. Job 1, 11) wie italien. benedetto statt maledetto. Das Fasten ist hier gleichbedeutend mit einer Versammlung. Beides war häufig verbunden. Cf. Joel 1, 14; Jud 20, 26. Beidemal handelt es sich um Abwehr einer bereits eingetretenen Kalamität. Ferner cf. Jer 36, 6. 7; 2 Chr 20, 2—4. Ein bevorstehendes Übel soll dort abgewendet werden. Ähnlich mußte auch das hier anberaumte Fasten einen öffentlichen Grund haben. Zur Sühne für die angebliche Gotteslästerung Nabots konnte es nicht verordnet sein. Diese mußte erst bewiesen werden und war von Anfang an als geheimes Vergehen hingestellt, weshalb nur zwei Zeugen auftreten. Auch wäre es unklug gewesen, den angesehenen Mann von vornherein zu brandmarken. Das Fasten hatte also einen andern Anlaß. Vielleicht befürchtete man für den Herbst (der bevorstand oder schon eingetreten war. Cf. v. 2) eine neue Dürre. Man wollte sich Gott durch Buße günstig stimmen. In später nachexilischer Zeit wurde sofort ein dreitägiges Fasten angeordnet, wenn zum Neumond des Kislev (Dezember) kein Regen fiel. Die Versammlung pflegte sich dem Gebet und frommer Lesung hinzugeben (Jer 36, 6. 7; 2 Chr 20, 3 ff.). Bei solcher Gelegenheit war das Volk am besten disponiert, Verbrechen zu glauben und gleich zu strafen. Nabot wird obenan gesetzt, d. i. es wird ihm jener Ehrenplatz angewiesen, der bei einem vornehmen und angesehenen Manne nicht weiter auffiel. Die zwei Zeugen wie Dt 17, 6; 19, 15. בליעל ist etymologisch dunkel, vielleicht aus בַּל und יַעֲלֶה zusammengezogen, demnach etwa „Abgrund“, d. i. „der nicht hinaufgelangen läßt“. Cf. mat la târat, Land ohne Heimkehr, Unterwelt, und Ps 18, 5. 6, wo diese Bedeutung neben Tod und Šeol paßt. Der weitere Sinn

„Verderben“ ergibt sich dann von selbst; also Sohn des Verderbens = nichtswürdiger Mensch. Bei אלהים könnte man hier nach 19, 2 an eine Mehrheit von Göttern denken. Die Bewohner von Jizre'el konnten darunter Jahve oder Ba'al oder beide verstehen. Izebel spielt auf das alte Gesetz Ex 22, 27 an, wo אלהים gleichfalls ohne Artikel steht. Dagegen findet sich Lv 24, 16, wo der Steinigungstod für den Gotteslästerer bestimmt wird, dafür „Jahve“. Übrigens mag nicht so sehr die Gotteslästerung, als vielmehr die Schmähung des Königs bei der Anklage den Hauptpunkt gebildet haben. Nabot ward als Rebell gegen Ahab hingestellt und verdiente dann den Tod (2 Sam 16, 9).

11 Von כאשר[2] an L om. Die Worte sind in der Tat schleppend und sehen wie ein späterer Zusatz aus. Aber auch die Apposition zum Subjekt hinter אנשי ע" exkl. bis כאשר[1] exkl. ist angesichts von v. 8 recht überflüssig. Sh scheint sie als hexapl. Zusatz anzusehen. Jedenfalls ist אשר הישבים stilistisch hart (cf. 12, 8). **12** Der ganze Vers ist eine Dublette zu 9b. Daher das asyndetische Perfekt und die folgende aramäische Wawverbindung, die in 9b als Imperativ zu lesen ist. **13** Bis בליעל inkl. B om. Cf. v. 10. Von אנשי bis העם inkl. B L om *. Es ist eine Randglosse, von der auch S nicht alles bietet. Nabot wurde auf seinem eigenen Felde gesteinigt. Cf. v. 19 und II 9, 21. 26. Dieser Acker ist von dem Weinberg verschieden. Ersterer lag außerhalb der Stadt gegen O. Bis dorthin fahren die beiden Könige II 9, 21 dem von O kommenden Jehu entgegen. Der Weinberg hingegen lag hart am königlichen Palast. Nach II 9, 26 wurden auch Nabots Söhne mitgesteinigt. Es durften keine Erben übrig bleiben. Bei ihrer Ermordung galt kein Rechtsgrund, sondern orientalische Barbarei. Nabot ist Feind des Königs. Die Gegenpartei eines Königs wird immer mit Stumpf und Stiel ausgerottet. **14** Die Todesnachricht wurde noch an demselben Tage abgesendet. Der Bote gelangt gegen Abend nach Samaria. Denn am nächsten Tage trifft Ahab bereits in Jizre'el ein und hört die prophetischen Worte II 9, 26 („gestern“). **15** Der Rechtsgrund, auf welchen hin Ahab den Weinberg (und alles Besitztum) Nabots einzieht, ist die Gewohnheit asiatischer Herrscher, die Güter wirklicher oder vermeintlicher Rebellen und Feinde zu konfiszieren. Cf. die „seidene Schnur“ in der Türkei. **16** Hinter נבות hat G einen längeren Zusatz: Ahab trauert um Nabot, indem er seine Kleider zerreißt. Dies ist aus v. 27 heraufgesetzt. Auch Jos. kennt es nicht. Izebel gab Ahab nähere Erklärungen, und

er hat den Mord gebilligt. Darum wird er mit der Strafe bedroht. „Ahab“ ist das zweite Mal überflüssig. Man steigt von Samaria (443 m) zur großen Ebene (123 m) hinunter. Ahab brach gleich am nächsten Tage nach dem Morde auf und gelangte nachmittags nach Jizreʿel (II 9, 26). **17. 18** „Steige hinab“ weist auf einen höheren Standpunkt des Elias im Vergleich zu Jizreʿel. Man könnte an den Karmel denken, wo auch Elisäus sich aufhielt (II 2, 25). Doch in dem Augenblicke, da das Jahvewort erging, befand sich Ahab schon im Weinberge Nabots. Elias war also auf einer Höhe nahe Jizreʿel, vielleicht auf dem Nebi daḥi. Er trifft mit dem König nicht im Weinberge, sondern auf einem vor der Stadt liegenden Felde Nabots zusammen, wohin sich Ahab mit Jehu und Bidḳar zu Pferde hinausbegeben hatte (II 9, 25 ff.). Es lag im O der Stadt. Ebendort war am Tage vorher Nabot gesteinigt worden (v. 19 und II 9, 26). — Elias fürchtet nicht, vor den König zu treten. Mit der Aufforderung Jahves war auch die Versicherung des Schutzes gegeben. „אשר בשמ (cf. v. 1) ist sonderbar und überflüssig, vielleicht die Glosse eines Späteren, der auf Grund von 22, 38 die ganze Szene, also auch den Weinberg Nabots nach Samaria verlegen wollte. Daher auch in v. 1 hinter Nabot noch היזרעאלי, um anzudeuten, daß er zwar aus Jizreʿel war, aber zu Samaria den Weinberg hatte. Diese Auffassung sollte dann durch die noch spätere Gegenglosse אשר ביזרעאל (v. 1) wieder ins Richtige umkorrigiert werden. **19** „לא“ ודברת אל² G S om. G Lat hat dafür *διὰ τοῦτο*. Auf die erste Frage, die in strengem, autoritativem Sinne gesprochen wurde, mußte eine rhetorische Pause folgen. Dann hob der Prophet wieder mit „also spricht Jahve“ an. Es liegt kein Grund vor, letztere Phrase das zweite Mal zu streichen. G liest das erste Mal statt der Hunde *αἱ ὗες καὶ οἱ κύνες*. Dies ist verschlechternder Zusatz, den Jos. (A. 8, 13, 8) noch nicht kennt. Von Schweinen konnte im ursprünglichen Text keine Rede sein. Diese wurden in ganz Syrien (teilweise als heilige Tiere) nicht gegessen und darum auch nicht gezüchtet (Lucian, De dea Syra 54). Zum Schluß G add *καὶ αἱ πόρναι λούσονται ἐν τῷ αἵματί σου*. Dies ist aus 22, 38 hierhergeraten. Jener Vers enthält nicht die Erfüllung des hier Gesagten. Denn unten v. 29 wird versichert, daß Jahve dem Könige die Erfüllung der Weissagung zu seiner Zeit erlassen habe. Auch ist hier ein gewaltsamer und schmählicher Tod auf dem Acker Nabots in Aussicht gestellt. In 22, 38 ist nur vom Lecken des am Wagen klebenden Blutes die

Rede. Ahab stirbt an seiner Wunde in ruhmvollem Kampfe. 22, 38 stammt von R oder Rj. Es soll dort ausgedrückt werden, daß die Androhung hier in v. 19 dennoch irgendwie an Ahab in Erfüllung ging. Buchstäblich und genau war dies erst bei Joram II 9, 21 ff. der Fall. II 9, 26a ist vielleicht der Anfang der hiesigen Jahverede. Die dortigen Worte wären hier vor במקום zu stellen. Das Blut, das in den Adern Jorams floß, war auch Ahabs Blut. Die ursprüngliche Weissagung 19b konnte also sowohl von Ahab als von einem seiner Söhne verstanden werden. Jehu sieht II 9, 26 in der Tötung Jorams ohne weiteres die Erfüllung des hiesigen Spruches, obwohl ihm die spätere Modifikation desselben v. 29 kaum bekannt war, da sie Elias jedenfalls für sich behielt. Ahab bezog v. 19b auf sich und tat Buße. Letzterer Zug (v. 27) kann von R, der Ahab so ungünstig beurteilt (cf. 16, 30 ff.), nicht erfunden sein. Er ist quellenhaft, ebenso wie die sich daran knüpfende Jahverede, durch die v. 19b näher präzisiert und deutlich auf Joram bezogen wird. **20** Vor v. 20 vermißt man eine kurze Bemerkung über das Erscheinen des Propheten vor dem Könige. Die Frage Ahabs klingt ähnlich wie 18, 17 halb gezwungen spöttisch, halb als Verlegenheitsäußerung, um seine unangenehme Überraschung vor Jehu und Bidḳar zu maskieren. מצא hier etwa „in flagranti ertappen". Er will Elias als zu strengen Sittenrichter im Falle Nabot abweisen. Treffend ist התמכר: Du hast dich an Izebel um den Preis des Weinbergs zur Verübung einer strafwürdigen Tat verkauft. Die Wendung kommt auch II 17, 17 vor, wo Rj spricht. Auch hier stammt der Vers von יען an wahrscheinlich von ihm. Er paßt schlecht als Fortsetzung von מצאתי und erweist sich so als späteren Einschub. **21. 22. 24** Die Verse sind Phrasen des R. Cf. 14, 10; 16, 3. 13 und 14, 11. In v. 22 ist על zu lesen. Hat Elias Ahab wirklich den Fall der Dynastie ausdrücklich vorhergesagt, oder benutzte R nur die passende Gelegenheit, um seine früheren Wendungen hier anzubringen? Die Analogie bei Jerobeam (Ahia von Silo 14, 10 ff.) und Baasa (Jehu ben Ḥanani 16, 1 ff.) legt ersteres nahe. Allein es ist nicht einzusehen, weshalb uns R den Wortlaut des Orakels über den Untergang des Königshauses vorbehalten hätte, nachdem er das auf Ahabs (Jorams) Blut und Izebel Bezügliche (v. 19. 23) wörtlich wiedergibt. Demnach stand (außer v. 19. 23) in der Quelle nichts Ausdrückliches über den Fall der Dynastie, und R hat es der Analogie (14, 10 ff.; 16, 1 ff.) zuliebe hinzuinterpretiert. **23** Die Eliaserzählung hat an dieser Stelle

dem Propheten gewiß auch einen Ausspruch über Izebel in den Mund gelegt. Sie war ja die moralische Urheberin des Justizmordes. Da die Eliasrede in R's Vorlage verletzt war, ersetzte R das Fehlende durch v. 21. 22. 24. Das auf Izebel in der Quelle Bezügliche fügte er in Form der jetzigen Bemerkung hinter v. 24 an. Erst später geriet der Vers ganz unlogisch zwischen v. 22 und 24. V. 23 b ist sicherlich ein Stück des ursprünglichen Wortlautes des Eliasspruches. Denn die Worte kehren in etwas ausführlicherer Form II 9, 10 resp. 36. 37 in einer ganz andern Quelle (Jehugeschichte) wieder. Gerade die kleine Differenzierung der dortigen Verse gegenüber v. 23 b verbürgt die Zuverlässigkeit des Spruches und seine literarische Unabhängigkeit von der Jehugeschichte. Statt בחל ist nach II 9, 10. 36 (G dort *ἐν τῇ μερίδι*) besser בחלק herzustellen, d. i. im Weichbild, am Platze unmittelbar vor der Stadt. Cf. II 9, 31 ff. Izebel wird vom Fenster des Palastes gestürzt (letzterer lag am Rande der Stadt) und von den Pferden der ins Tor einziehenden Krieger zerstampft. חֵל wäre die den Stadtgraben von außen umschließende Vormauer (2 Sam 20, 15), assyr. šalḫû. Dorthin kann Izebel nicht gefallen sein. Denn vor dem Tore, vor welches sie fiel, war keine Vormauer, sondern ein Damm oder eine Zugbrücke. Auch wäre sie sonst höchstens in den Stadtgraben gefallen, dann aber nicht von den Rossen zertreten worden.

25 Es ist הַסְתָה zu punktieren. רַק dient bei der Negation der Existenz zur Verstärkung, wie im Deutschen „gar" oder „schlechthin". So Gen 20, 11 mit אין (es gibt gar keine Gottesfurcht an diesem Orte), Nu 20, 19 mit לֹא (es hat gar nichts auf sich). Der Vers stammt von Rj. Cf. wieder התמכר wie II 17, 17. Er ist eine Erläuterung zu v. 23, um eine etwaige Entschuldigung Ahabs in der Sache Nabots abzulehnen. Doch paßt er samt dem folgenden v. 26 noch viel besser hinter 16, 33. Beide standen vielleicht einmal dort. Winckler (Krit. Schriften 2, 25) streicht כ vor אחאב. Dann wäre der Sinn: Es war aber eigentlich gar nicht Ahab, der sich zum Bösen hergab, sondern Izebel war die Urheberin. Die Bemerkung wäre eine Randkorrektur zu v. 20. **26** Zu גלולים cf. 15, 12. Zu הורישׁ cf. 14, 24; Dt 9, 4. 5; 11, 23. Die Amoriter als Urtypus des kanaanitischen Heidentums auch Am 2, 9; Ez 16, 3. Der Ba'aldienst ist kanaanäisch. Die Bemerkung ist also im Grunde richtig. **27** G hat hier allerlei Änderungen und Zusätze. Ahab tut öffentlich Buße und trauert gleichzeitig um den getöteten Nabot. Vielleicht sah er sich dazu nicht nur durch die Strafweissagung,

sondern besonders durch die drohende Haltung des unzufriedenen Volkes veranlaßt. Doch war auch aufrichtiges Gefühl dabei. Ahab hatte auch edle Eigenschaften, nicht nur Heldenmut und Kriegstüchtigkeit, sondern auch Sinn für begangenes Unrecht. Doch bildete dazu die Gefügigkeit gegen die ihn völlig beherrschende Gattin einen bizarren Kontrast. Beim Zerreißen des Gewandes wurde ein handbreiter Schlitz vorne an der Brust angebracht. Bei größeren Schmerzausbrüchen ging man auch noch weiter (2 Sam 1, 11). Wie der שק aussah, wissen wir nicht. Er war schwerlich bloß eine Art Lendenhülle nach Art des iḥrâm, eines Lendentuches, das die Mekkapilger anlegen. Nach II 6, 30 reichte er bis zur Brust hinauf und wurde beim Zerreißen des darübergetragenen Gewandes sichtbar. Die Bemerkung על־בשרו legt nahe, daß man ihn manchmal auch nur über dem Obergewand trug, nicht mehr als Peinigungsmittel (er bestand wohl aus groben Haaren), sondern als Symbol. Eine besondere Pönitenz war es, wenn man darin schlief. Manchmal breitete man ihn auch nur aufs Lager (2 Sam 21, 10). — Bei Buße und Trauer ging man auch barfuß. Cf. Ez 24, 17; Jes 20, 3; Mich 1, 8; 2 Sam 15, 30. Vielleicht ist אט ein Eufemismus dafür (so TS). Eventuell kann man das Wort als äußeren Ausdruck für innere Gedrücktheit, Herzenszerknirschung fassen, da die Bedeutung „leise, sachte" (Jes 8, 6; 2 Sam 18, 5; Gen 33, 14) zu allgemein klingt. G Aeth „weinend", V A (Aqu Sy Theod) „gebückt". **28. 29** Nachdem v. 27 zur ursprünglichen Geschichte gehört (R hätte eine solche Bekehrung des ihm ganz unsympathischen Ahab nicht erfunden), sind ihr auch v. 28. 29 zuzuweisen. Denn die Buße Ahabs konnte nur dann unbeschadet des durch 17—26 erzielten Effektes erwähnt werden, wenn sich eine Modifikation oder nähere Erklärung von v. 19b zugunsten Ahabs daran schloß. Diese besteht darin, daß erstlich v. 19 auf den Sohn übertragen (Blut Ahabs in den Adern Jorams) und zweitens, daß hier der Untergang der ganzen Dynastie in Aussicht gestellt wird, von dem im vorhergehenden Kontext der Quelle (cf. zu v. 21. 22. 24) ausdrücklich noch nicht die Rede war. על־ביתו führt also etwas Neues ein. Dieses neue Orakel hat Elias Ahab schwerlich mitgeteilt. Seine Gesamttätigkeit vor dem Könige schließt mit v. 17–24 sehr effektvoll ab. Darum weiß auch der Erzähler über ein Wiedererscheinen des Propheten vor ihm nichts zu sagen.

Literarkritisches zu Kap. XXI. Der eigentliche Text der Erzählung reicht nur bis v. 20 מצאתי inkl. V. 21. 22. 24 stammen

von R, wie die analogen Phrasen in 14, 10ff. beweisen. V. 20b von יען an sowie v. 25. 26 sind Einschub des Rj, wie die unvermittelte Stellung und התמכרך (cf. II 17, 17) nahelegen. V. 27. 28 gehören der ursprünglichen Erzählung an, auch v. 29 dem Inhalt nach, wenngleich die Phrase אביא auf Umarbeitung durch R schließen läßt (cf. oben). In v. 23 zeigt וגם den Eingriff des R, aber der Spruch über Izebel ist ein Teil der Quelle. R hat die eigentliche Prophetenrede hinter מצאתי v. 20 in seiner Vorlage nicht mehr vorgefunden und durch seine Phrasen ersetzt. — Außerdem ist v. 12 Dublette zu v. 9b. Ferner sind Teile von v. 11. 13 spätere Füllungen (cf. Komm.). Der Rest ist ein quellenhaftes Stück, das hier in Betracht kommt.

Verschiedene Momente legen einerseits die literarische Verwandtschaft mit II 1, 2ff., andererseits die Verschiedenheit von I 17—19 nahe: a) Die Phrase מלך שמרון v. 1 findet sich II 1, 3 wieder. An letzterer Stelle ist die Möglichkeit einer Glosse ausgeschlossen. Hier (v. 1) könnte man eine Entstehung aus v. 18 für zulässig halten, doch legen andere Berührungspunkte mit II 1, 2ff. die Originalität nahe. b) דבר kommt hier häufiger vor: v. 2. 5. 6 (bis). 19 (bis). 23. Dabei fehlt das überleitende לאמר in v. 5. 6. Dasselbe Verb herrscht (auch ohne לאמר) in II 1, 2ff. vor (im ganzen elfmal). Dagegen ist es in der Eliasgeschichte 17–19 außer 17, 16 (hinter דָּבָר unvermeidlich) nirgends zu finden. c) Ein Berührungspunkt mit II 1, 2ff. liegt auch darin, daß ein Auftrag weitläufig erwähnt, dagegen die Ausführung völlig unterdrückt (hier v. 19. 20), resp. (II 1, 4b) nur ganz kurz vermerkt ist. d) Beachte ferner die Phrase ויהי דבר usw. v. 17. 28 und II 1, 3. 8, wo hinter אליהו noch das umständliche התשבי steht, während es 17, 2. 8; 18, 1 fehlt und nur 17, 1 zur Einführung vorkommt. Auch der Unterschied zwischen dem umständlichen 21, 18 und dem nüchternen 18, 1 fällt ins Gewicht. e) Endlich ist die Stellung des Elias hier mit der in II 1, 2ff. analog. Beidemal ist der Anlaß zur Strafverkündigung ein privates Vergehen des Königs, nicht der offizielle Baʿalkult. Die Gestalt des Propheten hat etwas Unfreundliches, Unnahbares. Seine Sprache ist hart. Dagegen ist zwischen seinem Auftreten in Kap. 18 gegenüber Ahab (ihr beiderseitiges Verhältnis ist 18, 46 ein freundliches) und der unheilverkündenden Erscheinung in 21, 19ff. (cf. die Worte Ahabs v. 20) kein richtiger Zusammenhang. Wir müssen demnach Kap. 21 von 17—19 trennen und mit II 1, 2ff. einer anderen Eliasgeschichte zuweisen.

Einen Fingerzeig zur Bestimmung der Abfassungszeit bildet מלך שמרון 21, 1 und II 1, 3. Der Name bezeichnet die Provinz Samarien nach 721. Doch ist beachtenswert, daß bei Tiglat Pileser III (Ann. 150) Menihimme (al) Samerinai vorkommt. Wir brauchen also wegen dieser Titulatur nicht unter 721 zu gehen, müssen aber doch einen Zeitpunkt wählen, der der Tributleistung Menahems 738 nahe liegt. Vielleicht hat sich dieser als erster „König von Samaria" genannt. Dann könnte unsere Quelle ca. 740 geschrieben sein. Sicheres läßt sich nicht ausmachen. Jedenfalls erscheint die Gestalt des Propheten nicht mehr in ihrer früheren natürlich imponierenden Größe. Er tritt nicht mehr als der Wohltäter des ganzen Volkes und Retter aus physischer und geistiger Not auf, sondern als ein unnahbarer Deus ex machina, der Unheil verkündet, wenn er erscheint. Es ist volkstümliche Art des Orients, große Männer der Vergangenheit als unnahbare Schreckgestalten darzustellen. Die Annahme eines größeren Zeitraumes zwischen der Entstehung von I 17—19 und I 21; II 1, 2ff. erscheint sehr angezeigt.

In BL steht das Kapitel 21 gleich hinter 19, dann folgen 20. 22. So werden letztere, die ein Ganzes bilden, nicht auseinandergerissen. Nachdem aber 21 nicht zu 17—19 gehört, kann man doch fragen, welche von den beiden Anordnungen die ältere und von R gewählte sei. Für die hebräische Reihenfolge spricht besonders die chronologische Rücksicht. Das in Kap. 21 Berichtete fällt vor den Kap. 22 erzählten Feldzug. Doch ist dies nicht entscheidend. Denn mit demselben Rechte hätte R auch 17—19 hinter 20 stellen müssen. Immerhin lenkt Kap. 21 den Blick des Lesers auf das Ende Ahabs, und dies mochte R bewogen haben, die beiden Kapitel in der chronologisch geforderten unmittelbaren Aufeinanderfolge einzureihen. Außerdem läßt sich die Stellung in G als nachträgliche Verschiebung sehr wohl begreifen. Man sah bald ein, daß 20 und 22 inhaltlich zusammen gehören. Wäre die griechische Disposition die ursprüngliche, so wäre man wegen der nahen Verwandtschaft von 20 und 22 bei ihr geblieben und hätte nicht nachträglich das heterogene Kap. 21 dazwischengestellt. — Vor die 17--19 geschilderten Ereignisse gehört der Inhalt von 21 gewiß nicht. Jehu beruft sich wiederholt auf Elias' Voraussagung II 9, 25ff.; 10, 10. Das konnte er nur dann mit vollem Rechte tun, wenn nach der Androhung 21, 20ff. Elias seine Beziehungen zu Ahab abbrach, nicht aber, wenn nachher noch das Karmelwunder und

die Annäherung der beiden Männer (18, 20ff.) folgte. Dies hätte notwendig den Anschein erweckt, als habe Jahve das Haus Ahab wieder in Gnaden aufgenommen und damit 21, 20ff., ja selbst 21, 29 entkräftet. R stellt daher mit Recht 21 hinter 17—19.

Kap. XX. Zweimaliger Sieg Ahabs über die Aramäer.

1 Benhadad aber, der König von Aram, hatte sein ganzes Heer vereinigt — 32 Könige waren samt Rossen und Wagen in seinem Gefolge —, zog heran, schloß Samaria ein und bestürmte es. 2 Dann sandte er Boten an König Ahab von Israel in die Stadt hinein 3 und ließ ihm sagen: Also spricht Benhadad: Dein Silber und Gold gehört mir, auch deine Weiber und Töchter *( ) gehören mir! 4 Da gab der König von Israel zur Antwort: Zu Befehl, mein königlicher Herr! Dein bin ich samt meiner ganzen Habe! 5 Aber die Boten kamen wieder und sagten: Also spricht Benhadad: Habe ich dir etwa sagen lassen: Dein Silber und Gold sowie deine Weiber und* Töchter *sollest du mir geben? 6 Vielmehr will ich morgen um die Zeit meine Würdenträger zu dir senden, damit sie deinen Palast und die Häuser deiner Würdenträger durchsuchen. Da sollen sie dann alles, was* ihnen *gefällt, zusammenpacken und mitnehmen. 7 Nun berief der König von Israel alle Ältesten des Landes und sprach: Da könnt ihr nun deutlich sehen, daß der Mann Böses im Schilde führt. Er hat ja bereits um meine Weiber und* Töchter *sowie um mein Gold und Silber zu mir geschickt und ich habe es ihm nicht verweigert. 8 Da antworteten ihm die versammelten Ältesten sowie alles Volk: Da darfst du nicht einwilligen! Darauf wirst du dich doch nicht einlassen! 9 Sodann sprach er zu den Abgesandten Benhadads: Sagt meinem Herrn, dem Könige: Alles, was du deinem Knechte das erste Mal entboten hast, will ich tun. Das aber kann ich nicht tun! Die Boten gingen und richteten es ihm aus. 10 Da ließ ihm Benhadad melden: Die Götter mögen mir antun, soviel sie wollen, wenn der Schutt von Samaria hinreichen wird, allen den Kriegern, die ich anführe, die hohlen Hände zu füllen! 11 Doch der König von Israel gab ihm zur Antwort:* Es gibt ein Sprichwort: *Wer den Gurt anlegt, darf sich nicht brüsten, als ob er ihn schon löste! 12 Als er nun diesen Bescheid vernahm, — er zechte eben mit den Königen in den Laubhütten — da gab er seinen Würdenträgern den Befehl: Leget an! Und sie legten gegen die Stadt an. 13 Es trat aber an König Ahab von Israel ein Prophet heran und sagte: Also spricht Jahve: Hast du jenen*

ganzen gewaltigen Haufen gesehen? Ich will ihn heute in deine Gewalt liefern, damit du erkennest, daß ich Jahve bin! 14 Da fragte Ahab: Durch wen? Er antwortete: Also spricht Jahve: Durch die Knappen der Bezirksvögte. Da fragte er: Wer soll den Kampf eröffnen? Er antwortete: Du selbst! 15 Da musterte er die Knappen der Bezirksvögte, und es waren ihrer 232. Nach ihnen aber musterte er das ganze Kriegsvolk, sämtliche Israeliten, 7000. 16 Dann rückten sie um Mittag aus, während Benhadad in den Laubhütten bis zur Trunkenheit zechte, nicht nur er, sondern auch die 32 Könige, die ihm zu Hilfe gekommen waren. 17 Und zwar marschierten die Knappen der Bezirksvögte zuerst aus. Da sandte man *[zu] Benhadad und meldete ihm: Es sind Leute aus Samaria ausgerückt! 18 Er gebot: Mögen sie in friedlicher oder kriegerischer Absicht ausgerückt sein, auf jeden Fall nehmt sie lebendig gefangen! 19 Doch jene waren bereits aus der Stadt gerückt, nämlich die Knappen der Bezirksvögte und das Heer hinterdrein, 20a und jeder hieb seinen Gegner nieder, so daß die Aramäer die Flucht ergriffen. Die Israeliten setzten ihnen nach, 21 und dann rückte noch der König von Israel aus,* erbeutete *die Rosse samt den Wagen und* fügte *so den Aramäern eine große Niederlage zu. 20b Benhadad aber, der König von Aram, rettete sich zu Pferd mit einigen Reitern. 22 Da trat der Prophet an den König von Israel heran und sagte ihm: Wohlan, ziehe Verstärkungen an dich und bedenke wohl, was du zu tun hast, denn übers Jahr wird der König von Aram gegen dich zu Felde ziehen. 23 Die Würdenträger des Königs von Aram sprachen aber zu ihm: Ein Berggott ist ihr Gott. Darum gewannen sie über uns den Sieg. Allein wenn wir mit ihnen in der Ebene kämpfen, werden wir sie gewiß überwinden! 24 Stelle es nun folgendermaßen an: Entferne die Könige sämtlich von ihrem Posten und ersetze sie durch Statthalter. 25 Du selbst aber mußt dir ein Heer zusammenbringen gleich dem Heere, das dir verloren gegangen, und Rosse und Wagen gleich den früheren. Dann wollen wir mit ihnen in der Ebene kämpfen und werden sie sicherlich besiegen. Er hörte auf ihren Rat und handelte darnach.*

26 Übers Jahr also musterte Benhadad die Aramäer und marschierte gegen Afek zum Kampfe mit den Israeliten. 27 Auch die Israeliten wurden gemustert und verproviantiert und zogen ihnen entgegen. Da lagerten nun die Israeliten ihnen gegenüber wie zwei Herden Ziegen, während die Aramäer das Land füllten. 28 Nun trat der Gottesmann herzu und sagte zum Könige von Israel ():

Also spricht Jahve: Weil die Aramäer denken, daß Jahve ein Berggott sei und nicht ein Gott der Ebenen, so will ich diesen ganzen großen Haufen in deine Gewalt liefern, damit ihr so erkennet, daß ich Jahve bin! 29 Sie lagerten also 7 Tage lang einander gegenüber. Am 7. Tage aber entbrannte der Kampf, und die Israeliten schlugen die Aramäer, 100000 Mann Fußvolk, an einem einzigen Tage. 30 Als dann die Übriggebliebenen nach Afek in die Stadt hineinflohen, fiel die Stadtmauer auf 27000 Mann, die übriggeblieben waren. Auch Benhadad war geflohen und gelangte in die Stadt [?] aus einer Kammer in die andere. 31 Da sprachen seine Würdenträger zu ihm: Nun, wir haben gehört, daß die Könige des Hauses Israel barmherzige Könige seien. So wollen wir denn Bußgewänder um die Lenden schlagen und Stricke um den Kopf und wollen zum König von Israel hinausgehen. Vielleicht wird er dann dein Leben schonen! 32 Dann legten sie Bußgewänder um die Lenden und Stricke um den Kopf, und als sie zum Könige von Israel gekommen waren, sagten sie: Dein Knecht Benhadad läßt sagen: Möchte ich doch am Leben bleiben dürfen! Er erwiderte: Ist er noch am Leben? Er ist ja mein Bruder! 33 Das nahmen die Männer als gute Vorbedeutung und griffen es *eiligst von ihm auf, indem sie sprachen: Dein Bruder ist also Benhadad? Er erwiderte: Geht und holet ihn! So kam denn Benhadad zu ihm hinaus, und er ließ ihn in den Wagen steigen. 34 Darauf sagte er zu ihm: Die Städte, welche mein Vater deinem Vater abgenommen hat, will ich zurückgeben, und du kannst dir Bazare in Damaskus anlegen, wie solche mein Vater zu Samaria angelegt hat. [Ahab erwiderte:] So will ich dich denn auf Grund des Abkommens freilassen. Da traf er ein Abkommen mit ihm und ließ ihn frei.*

35 Einer aber von den Prophetenjüngern sagte kraft einer Eingebung von Jahve zu seinem Genossen: Schlage mich doch! Allein der Mann weigerte sich, ihn zu schlagen. 36 Da sprach er zu ihm: Darum, weil du nicht auf Jahves Stimme gehört, soll dich, sobald du von mir weggehst, ein Löwe erschlagen! Als er nun von ihm wegging, fiel ihn ein Löwe an und erschlug ihn. 37 Dann traf er einen andern und sagte: Schlage mich doch! Und der Mann schlug ihn durch wiederholte Schläge wund. 38 Nun ging der Prophet hin und stellte sich dem Könige in den Weg, wobei er sich mittels einer Binde über den Augen unkenntlich machte. 39 Wie dann der König vorbeikam, rief er den König mit den Worten an: Als dein Knecht aus dem Kampfgewühl herauskam, da trat ein

Mann beiseite, brachte mir einen Menschen und sagte: Behüte mir diesen Menschen! Sollte er abhandenkommen, so soll dein Leben für das seinige haften, oder du mußt ein Talent Silber darwägen. 40 Während nun dein Knecht sich da und dort zu schaffen machte, war er verschwunden. Der König von Israel sprach zu ihm: Gerecht ist dein Urteil! Du hast es selbst gefällt. 41 Da nahm er eiligst die Binde von der Stirn, und nun erkannte der König von Israel, daß er zu den Propheten gehöre. 42 Jener aber sprach zu ihm: Also spricht Jahve: Weil du den Mann, welcher meinem Banne verfallen war, aus der Hand gelassen, so soll dein Leben für sein Leben eintreten und dein Volk für sein Volk. 43 Da ging der König von Israel ärgerlich und mißmutig nach *Hause und gelangte nach Samaria.*

1 Benhadad (Barhadad) II ist verschieden von dem 15, 18 unter Baasa genannten. Cf. zu 15, 18 und 16, 27. Die folgende Erzählung spielt 858 (cf. zu 17, 1). מלך ארם ist die ständige Titulatur der damaszenischen Könige, so auch in der Zakirinschrift. Beachte zu חילו, daß vier Jahre später Hadadʿezer bei Ḳarḳar 1200 Wagen, ebensoviel Reiter und 20 000 Mann Fußvolk ins Feld führt. Die 32 Könige sind schwer zu erklären. Sie zu streichen, hilft über die Schwierigkeit nicht hinweg. Sie müssen aus der Quelle stammen. Denn einem späteren Glossator, etwa zu Beginn des Exils, oder überhaupt nach 732, wo Damaskus als Staat nicht mehr existierte, konnte es nicht einfallen, einen solchen Zusatz zu machen. Die Allianz 854 bei Ḳarḳar umfaßte außer Damaskus und Israel noch neun Fürsten (Ḥamât, Ḳue, Muṣri, Irḳanata, Arwad, Usanata, Šiana, einen Araber und die ʿAmmoniter). Nach Pognons Zakirinschrift bot Barhadad, der Sohn Hazaels, mehr als 10 (wohl 17) Könige gegen Ḥazrak auf. Dabei werden ברגש (mar Gusi, S. 406), Ḳue, ʿAmḳ, Gurgum, Sam'al und Melitene ausdrücklich genannt. Salmanassar II kämpfte 850 (?), 849 und 846 gegen 12 Könige des Ḫattilandes mit Hadadʿezer an der Spitze. Also 10 Verbündete des Königs von Damaskus, eventuell noch mehr (16), ließen sich wohl zusammenbringen. Doch haben diese Fürsten mit den hier genannten „Königen" nichts gemein. Wenn 858 eine Allianz in Syrien unter der Leitung von Damaskus wirklich existiert hätte, so hätte sie Besseres zu tun gehabt, als ihre Spitze gegen das kleine Israel zu kehren. Sie hätte sich vielmehr Salmanassar II entgegengestellt, der damals bereits eine Gefahr für Syrien bildete, da er 859 den Amanus (Taurus) heim-

gesucht hatte und 858 sowie 857 dem Fürsten Aḫuni von Adini zwischen dem Baliḫ und Eufrat schwere Niederlagen beibrachte. Wir hören aber in jener Zeit nicht nur nichts von einer Allianz, sondern im Gegenteil davon, daß 858 Patin und Arpad (Stamm der Agûsi), also die Nachbarn von Damaskus, sich neben Sam'al, Gargamiš und Kummuḫ dem Assyrer unterwarfen. Die spätere Liga existierte also damals noch nicht. ʿDie „32 Könige" sind eine volkstümliche Retouchierung, der andere historische Verhältnisse zugrunde liegen müssen. Wir wissen über die Stammesverfassung der westl. Aramäer nichts Näheres. Die Aramäer des Ostens zerfielen in viele Stämme, die in den Niederungen Babyloniens hausten. Tiglat Pileser III (IV) kennt deren 35, Sanherib 17. Sie unterstanden natürlich je einem Stammeshäuptling, der aber die Oberhoheit des babylonischen resp. assyrischen Königs anerkennen mußte. Nehmen wir für das Reich Damaskus dieselben Verhältnisse an. Die Bibel nennt uns vier Aramäerstämme an der Peripherie der Damascena: Maʿaka, Gešur, Reḥob, Ṣoba. Es mag deren noch viel mehr gegeben haben. An ihrer Spitze stand je ein Stammesfürst, der dem Könige zu Damaskus huldigen mußte. So erklärt sich der Titel מלך ארם „König der Aramäer". Er benannte sich nicht nach dem Lande oder der Hauptstadt, sondern nach dem beherrschten, in Stämme geteilten Volke. So wäre auch das v. 24 an Benhadad gestellte Ansinnen erklärlich. Dort kann von alliierten Fürsten nicht die Rede sein, wohl aber von Stammeshäuptlingen. Der König soll die Stämmeverfassung kassieren und eine zentralistische Regierung zur Stärkung der königlichen Macht und des Militärs einführen. Der Grund dieser Verfügung muß nach v. 24 irgendwie mit dem vorhergehenden Kriege zusammenhängen. Vielleicht hatten sich die Fürsten verräterisch gezeigt. Man könnte v. 25 הנפל מאותך übersetzen: „Die (Heeresmacht) von dir abgefallen ist", indem die Stammhäupter entweder mit Ahab gemeinsame Sache machten oder sich ohne Kampf eigenmächtig zurückzogen. Ob die Zahl 32 richtig ist, läßt sich nicht feststellen. Im Jahre 732 war das Reich Damaskus in 16 Bezirke geteilt (Tiglat Pileser III, Ann. 209). Über das frühere Verhältnis Ahabs zu Damaskus ist nichts berichtet. Trotzdem ʿOmri sich mit Etbaʿal verbunden hatte, endete seine Reaktion gegen Damaskus nicht günstig (cf. v. 34). Daß Ahab schon vor 858 mit den Aramäern kämpfte, deutet die Mesainschrift an. Mesa wagt seinen Aufstand um die Mitte der Regierung Ahabs (Mesa Z. 8). Dies ist am besten durch die Annahme erklär-

lich, daß Ahab um 865 gegen die Aramäer kriegerisch beschäftigt war und seine Besatzungen in Moab schwächen mußte. Vorher „bedrückte“ Ahab Moab (Mesa Z. 6). Das läßt auf günstigere Beziehungen zu Damaskus vor 865 schließen. Die starke Anlehnung Israels an Tyrus bildete einen Rückhalt gegen Damaskus, besonders in finanzieller und wirtschaftlicher Beziehung. Daher mußte sich Ahab dem Willen Izebels fügen und den Baʿalkult protegieren, teilweise wohl gegen seine eigene Neigung. Das Staatsinteresse verlangte es so.

3 Man streicht am besten הטובים (B om *) und liest vorher ובנותיך. Weiber und Töchter der besiegten Potentaten wanderten in den Harem und gingen in den eigentlichen Besitz des Siegers über. Dagegen ist es nicht recht begreiflich, was mit den Söhnen geschehen sollte. Sie konnten zwar als Geisel gefordert werden, wurden aber dadurch nicht Besitztum des Siegers. לִי הֵם konnte von ihnen nicht gelten. We und Ki ändern das zweite לי in לך („deine Weiber und Kinder magst du behalten“). Doch dann klingt 3b überflüssig und bizarr. Das Hebr. gibt einen sehr guten Sinn, und es ist kein Grund, dieser Änderung zuliebe in v. 5 אנכי statt כי zu lesen und v. 7 das Waw von ולא und ל in „ולכספי ולזה zu streichen. Nach der so hineinkorrigierten Auffassung hätte Benhadad zuerst nur Gold und Silber, dann aber auch Weiber und Kinder verlangt. Doch erscheinen beiderlei Abgaben in den Inschriften immer gleichzeitig innerhalb einer und derselben Obedienzleistung eines unterworfenen Potentaten nebeneinander. **4** Ahab zeigt sich in höflicher Weise bereit, eine Kontribution zu zahlen und aus seinem Harem Benhadad nach Belieben Weiber zu liefern. V. 4 ist wohl nur der allgemeine Ausdruck für ein ganz bestimmtes Anerbieten Ahabs, in dem die Summe und die Zahl der Weiber genannt war, die er an Benhadad abgeben wollte. Ebenso ist v. 3 als Aufforderung Benhadads zu fassen, der gemäß Ahab eröffnen soll, welchen Preis an Geld und Frauen er für den Abzug der Aramäer zahlen könnte. Vielleicht zeigte sich Ahab bei seinem Anerbieten spröde, oder Benhadad hatte in Erfahrung gebracht, daß die Not in der Stadt groß sei. Deshalb spannt er seine Forderungen höher: Er will vorerst sämtliche Schätze, die sich zu Samaria finden, in seine Gewalt bekommen, und wenn sie ihm genügen, die Stadt begnadigen und abziehen. Gleichzeitig sollen seine Kommissäre, die mit der Einziehung der Schätze betraut sind, die Stadt auskundschaften, damit sie eventuell durch einen Handstreich genommen werden könne. **5. 6** Statt כִּי (v. 5) hat G ἐγώ· ἀνκι.

Aber „ich“ ist hier tonlos. Auch gewinnt man keinen Gegensatz zu כִּי אִם in v. 6. Vielmehr ist כִּי fragend wie 8, 27; 11, 22; Jes 54, 6b; Jer 23, 18 mit Erwartung einer negativen Antwort. Darum hebt v. 6 mit „nein, vielmehr“ an. Der Ton des Satzes ruht auf תתן: Ich habe meine Forderung nicht so verstanden, daß du mir geben könnest, was dir gefällt. An Stelle der freiwilligen Kriegssteuer tritt die erzwungene Kontribution in Form einer gewaltsamen Güterkonfiskation. Statt עיניך (v. 6) ist mit G S עיניהם zu lesen. **7** Die Ältesten des ganzen Landes, die sich beim Heere befanden, hatten sich in die Stadt geflüchtet. Hinter ולבני B A add *καὶ περὶ τῶν θυγατέρων μου*, dies die richtige Lesart לבנותי. (Cf. v. 3.) Dann beginnt G einen neuen Satz: *τὸ ἀργύριόν μου καὶ τὸ χρυσίον μου οὐκ ἀπεκώλυσα ἀπ᾽ αὐτοῦ*. Darauf stützen We und Ki die Änderung לך in v. 3. לנשי im Munde Ahabs beweist, daß auch er nicht monogam war, wie das starke Hervortreten Izebels vermuten ließe. **8** העם ist das Kriegsvolk wie v. 10 und 16, 16. Beachte die Nebeneinandersetzung von אל und לוא (Kakographie für לא). **9** Die Forderung Benhadads wird abgelehnt. Er hatte nicht versprochen, daß er es bei dem Gefundenen bewenden lassen und abziehen würde. Die Stadt wäre durch seine Abgesandten ausgekundschaftet und trotz aller Kontributionen doch nachträglich wieder angegriffen und dann leichter genommen worden. Um den Preis seiner Haremsweiber und einer bestimmten Summe hätte Ahab den Abzug Benhadads gern erkauft. Aber auf so vage und übertriebene Forderungen konnte man nicht eingehen. **10** ולשעל B A *ταῖς ἀλώπεξιν*. Klo denkt an Schakale, welche dem Lager folgten. Die Stadt würde so dem Erdboden gleichgemacht, daß diese Tiere keine Schlupfwinkel dort finden sollen. Das ist bizarr und verlangt die Streichung von לכל העם. Viel großsprecherischer klingt die Auffassung: Der Schutthügel von Samaria wird so klein werden, daß die aramäischen Krieger nicht alle eine Handvoll Staub davon bekommen können. **11** Sehr ansprechend ist Klo's Vorschlag דַּבַּר יְדַבְּרוּ „Es gibt ein Sprichwort“. Cf. 2 Sam 20, 18. Dies paßt zur früheren Höflichkeit Ahabs. G fand nur דב vor und las רב *ἱκανούσθω*. **12** Nach Klo ist את־הדבר הזה verderbt aus בן־הדד. סְכוֹת sind Laubhütten (Jes 1, 8; Gen 33, 17), nämlich Lauben in den Weinbergen zur Sommerszeit bei der Weinlese. Die Trauben wurden an Ort und Stelle in Kufen gepreßt und der Most gleich getrunken. Cf. Gen 40, 11. שימו ist irgendein militärischer Kommandoruf. Klo ergänzt als Objekt כָּרִים Sturmböcke.

Cf. Ez 21, 27, wo letzteres Wort durch *χάρακα* (Pfahlwerk) wiedergegeben wird. Auch hier hat G: *οἰκοδομήσατε χάρακα.* Benhadad gab den Befehl zum Sturm. Cf. שׂת Jes 22, 7. Zwischen v. 12 und 13 ist eine kurze Beschreibung dieses Angriffes ausgefallen. Das in v. 13 ff. Erzählte fällt in eine spätere Zeit, etwa den nächsten Tag. Denn v. 16 erfolgt der Ausfall der Israeliten unerwartet. Dies war am Tage des Sturmes selbst nicht möglich. Auch begreift sich so in v. 16 die Wiedererwähnung des Zechgelages in den Lauben besser. Sie wäre nach v. 12 überflüssig, wenn es sich in v. 13 ff. um die Ereignisse desselben Tages handeln würde.

13 Die Jahvepropheten strengerer Richtung wohnten noch ungestört in Samaria. Denn die Verfolgung von 18, 4 fällt ein Jahr später, 857. Der Anonymus ist nicht Elias. Seine Gestalt ragte in der späteren Überlieferung zu sehr hervor, und das Volk ist geneigt, großen Männern eher mehr zu imputieren. Wenn also die Tradition Elias diese Rettung Samarias nicht zuschreibt, so hatte er damit nichts zu tun. הֲרָאִיתָ bezieht sich auf den Sturm des vorhergehenden Tages. „Damit du erkennest, daß ich Jahve bin" setzt wie Ez 25, 7; 35, 4 in Ahab den Hang zu fremden Kulten voraus. Das Auftreten des Propheten fügt sich gut in den Zusammenhang. Würde v. 13. 14 fehlen, so käme die Maßregel in v. 15. 16 zu plötzlich. Man würde eine Angabe darüber vermissen, wie der König, nachdem der Angriff in v. 12 abgeschlagen worden, zu diesem Entschluß eines Ausfalles gekommen ist, und noch dazu mit dem sonderbaren Arrangement. Es müßte unbedingt eine Notiz vorausgehen, welche erklärt, warum man gerade die Knappen vorausschickt. **14** מְדִינָה ist ein gut hebräisches Wort („Regierungsbezirk"). BL geben richtig wieder: *τῶν χορῶν* (*χωρῶν*), dagegen A nach der späteren aramäischen Bedeutung *τῶν πόλεων.* Die Vögte sind nicht die salomonischen. Letztere hießen נְצִיבִים. Diese im N verhaßte Einrichtung wurde sicher schon von Jerobeam kassiert. Die hiesigen Distrikte sind vielleicht von ʿOmri organisiert. Die Landvögte fanden sich alle in der Stadt, ein sicherer Beweis, daß Ahabs Gesamtheer entscheidende Niederlagen erlitt und nach Samaria geworfen wurde. נער ist irgend ein militärischer Leibwächter wie der Ḳawwâs im modernen Sinne. Die Knappen bilden eine gewisse Elite und sollen darum den Kampf eröffnen. Dabei soll ihnen eine Art List zustatten kommen. **15** Die Ziffern 232 und 7000 erwecken den Eindruck historischer Glaubwürdigkeit. Letztere Zahl ist eher niedrig zu nennen. Sargon findet zu Sama-

ria 27 290 Menschen, demnach mehr als 7000 Krieger. Bei Ḳarḳar hat Ahab 4 Jahre später 10000 Mann Fußvolk. Damit ist offenbar nicht das allgemeine Militäraufgebot, sondern nur ein stehendes Heer gemeint. Dasselbe ist auch hier der Fall. Benhadad schlug so plötzlich los, daß Ahab ihm nur die stehende Miliz entgegenwerfen konnte. **16** Der Ausfall erfolgt um Mittag in der größten Hitze, da man ihn am wenigsten erwartet. Auffallend ist der mehrfache Gebrauch von יצא, so v. 16. 17 וַיֵּצְאוּ, v. 19 וַיֵּצְאוּ, v. 21 וַיֵּצֵא, doch ist dies kein triftiger Grund zur Annahme von Dubletten. Die Erzählung geht 16—21 stufenweise steigernd vor. Von Parallelen ist nichts zu entdecken. **17** וישלח erweckt den Eindruck, als habe Benhadad in seiner Laube gemerkt, daß am Stadttor etwas vorgehe. Das ist wegen v. 16 nicht wahrscheinlich, daher besser וישלחו zu lesen und dahinter אל einzufügen. Da der Hügel von Samaria sich nach allen Seiten scharf abhebt, mußte das Ausrücken der Knappen gleich bemerkt werden, doch entspann sich nicht sofort der Kampf, da die Aramäer Siesta hielten und ziemlich weit unten im Tal lagerten. Auch hat die Art des Ausmarsches den Anschein erweckt, als handle es sich nicht um feindliche Absichten, sondern eher um eine Bittprozession. Die Knappen marschierten vermutlich nicht in geschlossener Phalanx und hatten die Waffen versteckt (cf. v. 18).

18 Beachte die chiastische Stellung. Der Nachdruck liegt auf dem zweiten Wort. Wenn sie als Freunde kommen, so ist die Hauptsache, daß sie am Leben bleiben, damit ihre Absichten kund werden. Wenn als Feinde, so ist die Hauptsache, sich ihrer zu bemächtigen, eventuell auch ohne Schonung des Lebens. לשלום lehrt, daß der Ausmarsch zunächst nicht den Eindruck eines Ausfalles machte. **19** Der Vers führt die Schilderung einen Schritt weiter. Unterdessen waren, bevor der Bote mit dem königlichen Befehl zurückkam, hinter den Knappen die regulären Truppen der Belagerten nachgerückt, doch nur ein Teil derselben. Daher die Beschränkung durch אשר. Cf. v. 21. **20a** Hinter איש BL add *καὶ ἐδευτέρωσεν ἕκαστος τὸν παρ᾽ αὐτοῦ*. Cf. וישנו in 18, 34. Mit וינוסו ist wohl nicht die definitive Flucht, sondern nur das Zurückweichen der zunächst von den Knappen angegriffenen Heeresabteilung gemeint. **21** Statt וַיַּךְ ist mit G וַיִּקַּח (*καὶ ἔλαβεν*) zu lesen, da dasselbe Wort sonst in 21b nochmals wiederkehren würde. Ferner ist וַתַּכֶּה nach dem später häufigeren Sprachgebrauch zu punktieren. Während die Knappen auf einer Seite die Aramäer

angreifen und Verwirrung anrichten, rückt Ahab mit einer andern Heeresabteilung durch ein anderes Tor aus und bemächtigt sich der aramäischen Wagen. Sie waren ohne Bedeckung, die Pferde ausgespannt. Daher die separate Erwähnung von Rossen und Wagen. Dieser Handstreich hatte dann im Verlauf des weiteren Kampfes die völlige Niederlage der Aramäer zur Folge. **20b** סוס bedeutet zwar öfter „Wagenpferd", hier paßt aber neben "ופרש besser „Reitpferd". Benhadad entflieht reitend, nicht auf dem Kriegswagen. Diese Vershälfte steht besser hinter 21. Es handelt sich um die definitive Flucht Benhadads von Samaria. **22** Der Prophet ist der Anonymus von v. 13. "תשובת השׁ bezeichnet nicht notwendig die Jahreswende um Neujahr, sondern allgemein „übers Jahr". Die Niederlage der Aramäer fällt in den Sommer 858. Die Verluste mußten wieder gutgemacht und auch politische Verfügungen getroffen werden (v. 24), so daß in demselben Jahre an Kampf nicht mehr zu denken war. Der zweite Feldzug fand demnach 857 statt und zwar ziemlich lange vor Herbst. Denn nach ihm sind noch die Ereignisse unterzubringen, die zur Androhung der großen Dürre durch Elias 17, 1 führten.

23 Die Worte sind eine religiöse Einkleidung der Idee: In der Ebene verstehen die Israeliten weniger geschickt zu manövrieren (cf. Jud 1, 19. 27). Da das israelitische Gebiet zum allergrößten Teil gebirgig ist, wird Jahve von den Aramäern als Gott der Berge angesehen und dem בַּעַל לְבָנֹן oder בַּעַל חֶרמֹן gleichgesetzt. **24** פחות ist ein besonders später beliebter Ausdruck. Zur Absetzung der „Könige" cf. oben v. 1. Wenn wirklich aramäische Stammfürsten gemeint sind, so waren sie durch irgendwelche Machinationen (Freundschaft mit Ahab, Verweigerung der Heerfolge, vorzeitigen Abmarsch vom Schlachtfeld) am Mißerfolge Benhadads schuld. **25** מאותך B om. Beachte die weniger korrekte, bei Jer und Ez häufige Form אות statt את. מנה = „durch Zählung, Konskription zusammenbringen". Die Aushebung und Ausrüstung eines tüchtigen Heeres muß sich nach Absetzung der Fürsten und Einsetzung der gefügigeren Statthalter hauptsächlich unter den Auspizien des Königs vollziehen. Er darf es nicht anderen Leuten überlassen (ואתה). "הנפל מ kann man entweder übersetzen: „so dir verloren gegangen." Es ist dann auf die Verluste vor Samaria, besonders auch auf die Wegnahme von Wagen und Rossen (v. 21) angespielt. Doch kann die Phrase auch heißen: „so von dir abgefallen ist." Dann wäre von verräterischen Umtrieben der

32 Fürsten die Rede. **26** Statt עִם Mss G (ἐπὶ) עַל. Beides ist möglich. Cf. II 13, 12; 14, 15. An und für sich könnten mehrere Afeḳ in Erwägung gezogen werden: a) Afeḳ in Ašer, Jos 19, 30 hinter Akzib (v. 29) und vor עמה (lies ʿAkko עַכֹּה) erwähnt und an der phönizischen Küste gelegen, welches eben deshalb hier nicht in Betracht kommt. b) Afeḳa östlich vom Tiberiassee (Euseb. Onomastikon), das jetzige Fiḳ im SW einer kleinen Ebene, die sich in nordöstlicher Richtung fortsetzt. Doch das dortige Land gehörte zu Damaskus. Hier handelt es sich um einen Einfall ins israelitische Gebiet. c) Afeḳ in der Saronebene, Jos 12, 18, Thutmose n. 66 und Jos. B. 2, 19, 1 genannt. Nach letzterer Stelle ergibt sich eine Lage östlich oder nordöstlich von Jafa im Hügelland seitwärts von Antipatris, etwa bei Kafr saba oder Medschdel jaba. Allein Ahab hat sich gewiß schon weiter östlich und nördlich den Aramäern zur Wehr gesetzt und ließ sie nicht durchs ganze Gebiet Israels bis zur Küste vordringen. d) Daher ist Afeḳ in der großen Ebene zum Folgenden der einzig passende Schauplatz. Eusebius nennt einen Ort dieses Namens in der Nähe von ʿEndor. Er ist sonst unbekannt. Daß in der großen Ebene (עֵמֶק יזרעאל) gekämpft wurde, deutet v. 28 an. Burchardus (7, 6) will die Ruinen dieses Ortes westlich vom jetzigen El fûle konstatiert haben, also dort, wo heute El ʿafûle liegt. Doch wäre eine Lage gegen NO entsprechender, etwa in der Nähe des Tabor, wo (über Deburije) die alte Straße gegen Lubije, Ḥaṭṭin zum NW-Ufer des Tiberiassees und weiter nach Damaskus ging. Denn die Aramäer flohen v. 30 in der Richtung ihres Rückweges. Vielleicht ist auch 1 Sam 29, 1 derselbe Ort gemeint. **27** וְכָלְכְּלוּ ist unsyntaktisch und, da auch in Hex. fehlend, vielleicht aus einer Ortsbestimmung verderbt. Klo vermutet בְּגִלְבֹּעַ. Die zwei Abteilungen hatten einen strategischen Grund. חֲשִׂפֵי (Punktation richtig?) ist unklarer Etymologie. Mangels eines Besseren cf. حَسَفَ „eine Herde führen", eventuell ägyptisch ḫśf „abwehren", auch „eine Herde antreiben". Bei Ḳarḳar hat Ahab 10000, Hadadʿezer 20000 Fußsoldaten. **28** ויאמר ist entweder das erste Mal (S) oder das zweitemal (G V Aeth) zu streichen. וִידַעְתֶּם G καὶ γνώσῃ wie v. 13. Zwar könnte sich v. 27 auch ohne v. 28 direkt an v. 29 schließen, aber dies ist noch kein Grund, v. 28 als späteren Einsatz anzusehen. Das ganze Kapitel ist deutlich eine Prophetengeschichte und war es von Anfang an. Cf. v. 13. **29** Warum greifen die Aramäer so lange nicht an? Vermutlich, weil der

Unterschied zwischen den beiden Heeren nicht übermäßig groß war. Auch kam den Israeliten die günstigere Stellung am Rande des Hügellandes zustatten. In derselben Gegend kämpfte auch Thutmose III. Die Zahl 100000 ist übertrieben, selbst wenn man וַיַּכּוּ mit „schlugen“ und nicht „erschlugen“ übersetzt und das Gesamtheer versteht.

30 Die Zahl 27000 (S 25000) ist gleichfalls übertrieben. Die Mauer stürzt ein, weil sie von den belagernden Israeliten unterminiert wird. Der Gebrauch der Minen ist bei Sanherib belegt (pilšu). Das auf Benhadad bezügliche נָס könnte zwar die erste Flucht in die Stadt hinein nach der Niederlage bedeuten. Man würde dann aber davor ein וְנָס erwarten („und auch B. war geflohen“). Es ist wahrscheinlicher von der zweiten Flucht nach Einsturz der Mauer und Einnahme der Stadt die Rede. Dann paßt aber אל־העיר[2] nicht. Entweder ist an die Feste von Afeḳ gedacht, in welche sich der König rettet, oder es steckt in dem Ausdruck ein verderbter Ortsname. G bietet *εἰς τὸν οἶκον*, womit sich nichts anfangen läßt. Zu ersterer Annahme cf. 16, 18. Statt הָעִיר ist dann vielleicht הָאַרְמוֹן zu lesen. Falls es sich aber um die zweite Flucht handelt, kann אֶל־עֵין־דֹּר das Ursprüngliche sein, das nach Eusebius nicht weit von Afeḳ lag. Da die ganze Gegend von Israeliten besetzt war, konnte Benhadad an keine direkte Flucht nach Hause denken, sondern mußte sich bis zum Abzug der Feinde irgendwo versteckt halten. Auch dem Ausdruck חדר בחדר haftet die Idee des Versteckens an. Cf. 22, 25 und II 9, 2. Cf. שָׁנָה בְּשָׁ֫נָה Jahr um Jahr, יוֹם בְּיוֹם. — „Gemach um Gemach“ bezieht sich auf den Fliehenden, der durch eine Zimmerflucht bis zum letzten Schlupfwinkel eilt. Weniger gut geben die Nuance des ב S T V wieder: תון בנו תון in cubiculum, quod erat intra cubiculum. **31** בית B L om *, es ist wohl Zusatz, weil in ähnlicher Phrase nie vorkommend. ברא״ fassen Mss G S V besser als Plural. Benhadad kann im Versteck nicht lange verborgen bleiben. Darum wollen seine Getreuen für ihn bei Ahab Fürsprache einlegen. Durch seine Pardonnierung ist auch ihr eigenes Leben gesichert. נשימה (1. pers. Plur.) geht nicht mit auf den König. Sehr höflich ist נפשך. Es ist ihnen zunächst nur um das Leben ihres Herrn zu tun. Bezeichnend ist der Patriotismus des Erzählers, der sich in dem günstigen Urteil über die Könige von Israel kundgibt. Über den שק cf. 21, 27. Merkwürdig ist der Strick um den Kopf (nicht um den Hals). Im Orient pflegen die

Lastträger die größten Lasten in der Weise am Rücken zu tragen, daß das Hauptgewicht durch ein um die Stirn gelegtes Band gehalten wird. Der Strick um den Kopf gelegt könnte also die Bereitwilligkeit ausdrücken, als Lastträger des Siegers dienen zu wollen. — Es war auch Brauch, Rebellen dadurch zu strafen, daß man ihnen die Wange durchlöcherte und einen Strick durchzog (cf. Assurbanipal, Rass.-Cyl. 9, 106 ff.; K B 2, 228). Der Strick um den Kopf wäre ein Ausdruck der Bereitwilligkeit zu dieser Operation, ein Einbekenntnis der eigenen Schuld. Jos. A. 8, 14, 4 erklärt die Zeremonie als alten Brauch bei den Syrern, wenn sie Bitten vortragen. **32** „Mein Bruder“ ist die zwischen gleichgestellten Königen gebrauchte Titulatur (Amarnabriefe). Vulg weniger gut: Si adhuc vivit, frater meus est. Besser zwei koordinierte Sätze als Ausruf. Ahab dachte, daß Benhadad in der Schlacht umgekommen sei. **33** Es ist korrekter נִחֲשׁוּ zu lesen. Die Übertragung in V: Quod acceperunt viri pro omine entspricht der sonst belegten Bedeutung des Verbs (wahrsagen). Sehr schwierig ist ייחלטו. a) Im Neuhebr. und Aram. heißt חלט K Hi „ein endgültiges Urteil abgeben“, חֲלָטָא „definitive Entscheidung“. Darnach könnte החליט heißen: „eine definitive Erklärung fordern.“ Ferner kann hinter הממנו nach G (*καὶ ἀνέλεξαν τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ*) הַדָּבָר oder דְּבָרוֹ ergänzt werden. Dann ist der Sinn: Sie forderten eiligst definitive Auskunft, ob das Wort wirklich von ihm sei, ob er es ernst meine, indem sie fragend wiederholten: Dein Bruder ist also Benhadad? — Allenfalls läßt sich החליט auch fassen: „als definitive Erklärung hinstellen.“ Das ה von ממנו wäre als Suffix („es“) herüberzuziehen, wie manche Mss und die Übersetzungen fordern. Dann ist der Sinn: Und sie sahen es sofort als definitive Erklärung seinerseits an, indem sie sprachen . . . In beiden Fällen ist וַיַּחְלְטוּ Hi ohne i, in der folgenden Erklärung dagegen Kal. b) Die Übersetzungen fassen חלט als Nebenform zu חלץ (ausreißen). Cf. T וחטפוה מניה V et festinantes rapuerunt verbum ex ore eius. G cf. oben. S ܘܦܠܛܘܗܝ ܡܢܗ (macht Benhadad zum Objekt). Dann ist der Sinn: Voll Freude über die Benennung „Bruder“ rissen sie Ahab gleichsam das Wort von den Lippen, sie sprachen es ihm in freudiger Erregung spontan nach. Eine andere Erklärung: Sie nahmen ihn eiligst beim Wort, indem sie sprachen: Jetzt ist Benhadad dein Bruder! Da du ihn so genannt, mußt du entsprechend handeln! Doch würde man in diesem Falle eine Konsekutivpartikel vor אחיך erwarten. „Er ließ ihn in den Wagen

steigen“ besagt: Benhadad wollte sich als Untertan und Vasall Ahabs in ähnlicher Weise gebärden wie die Könige, die zu Damaskus neben dem Wagen Tiglat Pilesers III liefen (cf. zu II 16, 10). Doch Ahab läßt dies nicht zu. Hinter ויעלהו hat G *πρὸς αὐτὸν* (cf. II 10, 15).

34 Entweder liest man mit We תְּשַׁלְּחֵנִי statt אֲשַׁלְּחֲךָ. Dann spricht Benhadad. Oder man läßt Hebr. als Worte Ahabs stehen und setzt vor ואני noch ויאמר אחאב. Über den Vater Benhadads und die weggenommenen Städte cf. zu 16, 27. Die Kämpfe drehten sich um das Handelsrecht und die damit verbundenen Besitzverhältnisse. Die Aramäer wollten sich den Zugang zum Mittelmeer möglichst offenhalten und suchten die Handelsstraßen von Damaskus gegen Tyrus und durch die große Ebene gegen die Küste nach Ägypten nebst anliegenden Gebietsteilen in ihre Gewalt zu bekommen. Nun verliert Benhadad das Handelsmonopol zwischen Damaskus und dem Mittelmeer. Er muß die israelitischen Händler in seiner Hauptstadt dulden und ihnen eigene Bazare anweisen. חוצות eigentlich Gassen, weil die orientalischen Handelsbranchen immer in einer Gasse beisammen sind. Obendrein verliert Benhadad die unter ʿOmri von seinem Vater gewonnenen Städte. ברית ist die formelle Vereinbarung, durch die sich Benhadad verpflichtet, nicht mehr zu den Waffen zu greifen und die beiden Konzessionen zu erfüllen. Eventuell ist hier ברית zugleich eine Zeremonie, durch die zwischen beiden Friede geschlossen wird. Cf. Gen 21, 27. Im ersteren Fall ist die Übersetzung „auf Grund dieser Vereinbarung“ (Artikel als Demonstrativ) gestattet. **35** Die „Prophetenjünger“ hier heißen v. 41 einfach Propheten. Sie lebten in Gemeinschaft (II 2) und empfingen zuweilen göttliche Offenbarungen (cf. zu בדבר יה״ 13, 1). Manche waren verheiratet (II 4, 1), ähnlich wie die Derwischgenossenschaften die Ehe gestatteten. Der Ausdruck בני הנביאים kommt daher, daß sie sich gleichsam als Söhne gemeinschaftlich der Leitung eines älteren, besonders erfahrenen Nabi’ überließen. Elias und Elisäus gehörten diesen Kollegien nicht an. Cf. II 2, 3 die Art und Weise, wie die Prophetenjünger über beide reden. Elisäus erscheint zwar öfter in ihrer Mitte, wohnt aber sonst für sich. Warum läßt sich der Mann von seinem Kollegen verwunden? Nicht nur um einem aus der Schlacht heimkehrenden Krieger zu gleichen, der schon durch sein Aussehen die Aufmerksamkeit des Königs erregen wollte, sondern damit es bei den Wunden und Verbänden nicht auffalle, daß er auch an

der Stirn eine Binde trug, um das Prophetenzeichen zu verbergen (cf. v. 41). Jedenfalls sollte die Verwundung nicht als Folge der Mißhandlung von seiten des angeblich geschädigten Besitzers des Kriegsgefangenen gelten, als ob er ihretwegen den König um Hilfe anriefe. Denn in der Rede des Prophetenjüngers fehlt jegliche Anspielung darauf. Vielmehr gipfelt seine Klage in der Bitte: Schütze mein Leben, das ich dem anderen verpfändet habe! Nur so ist die Applikation auf den König in v. 42 möglich. **36** Hier wird abermals (nach 13, 24) der Ungehorsam gegen Jahves Befehl durch einen Löwen gestraft. Die Bemerkung liegt abseits vom Thema und zeigt deutlich, daß der Autor an dergleichen Prophetengeschichten lebhaft interessiert ist. Vielleicht darf man aus v. 35 ff. schließen, daß auch die Jahvepropheten sich nach Art der Baʿalspriester kultische und ekstatische Verwundungen gegenseitig beizubringen pflegten. Sonst erschiene v. 35 die Forderung zu seltsam und exorbitant und die Strafe allzu hart und unmotiviert. **38** Statt אל haben Mss על. Der Wechsel ward beeinflußt von einem ישראל, das sich in vielen Texten davor befand (G *τῷ βασιλεῖ Ἰσραήλ*). אֵפֶר gibt G *τελαμών* Binde und hat darin recht. Das Prophetenzeichen auf der Stirn konnte auf keine bessere Weise verhüllt werden. „Helm" kann das Wort (so P. Haupt bei Sta-Schw) unmöglich bedeuten. Nach arab. مِغْفَر würde man dann עפר erwarten. Der Helm war für den Mann ganz unbrauchbar. Ein Schutzdach vorne, das man über die Augen hätte drücken können (v. 41), besaß zwar der griechische Helm bereits in der mykenischen Zeit, aber, wie die Abbildungen zeigen, weder der assyrische noch der ägyptische noch der hettitische. (V)S lesen בָּאֵפֶר „mit (Staub) Asche". **39** Der König schreitet irgendwo durch die Verwundeten. Der Prophet ruft ihn an wie einer, der, nachdem er im siegreichen Kampfe Wunden davongetragen, jetzt nachträglich sein Leben oder seine Freiheit einbüßen soll, weil er einen Gefangenen versehentlich hat entkommen lassen. בקרב in der Bedeutung „hinein" paßt weniger gut zu יצא. Man erwartet die Bezeichnung „heraus". Tatsächlich kommt im Assyr. ina hinter aṣû in der Bedeutung „heraus" vor, z. B. ina pî, ina bîti ittaṣi: aus dem Mund, aus dem Haus hervorgekommen. Wenn man demnach nicht מקרב korrigiert, so wäre dieser assyrische Brauch hier in der Bedeutung „heraus" zu adoptieren. Auch kann im Schlachtgetümmel niemand für den Verlust eines Gefangenen garantieren. Endlich war letz-

terer sicherlich nicht schon vor dem Kampfe gemacht. נפשך heißt entweder „Person“ oder „Leben“, je nachdem der Verlust der Freiheit oder des Lebens verstanden wird. Letzteres paßt hier besser, weil die Anwendung auf Ahab diesen Sinn fordert und wegen der Analogie mit Ḫammurabikodex § 15. 16: Wer einem Sklaven zur Flucht verhilft, oder, wenn er entläuft, ihn in seinem Hause beherbergt und nicht herausgibt, ist des Todes schuldig. 1 Talent Silber (16—17000 Franks. Cf. 10, 29) ist als Preis eines Menschen zu ungeheuer. Im neuassyrischen Reiche kostete ein Sklave durchschnittlich 1 Mine Silber, d. i. ca. 280—290 Franks, (cf. KB 4, 112), zuweilen auch nur $^5/_6$ Mine (KB 4, 124, 3) oder 1 Mine 7 Sekel (KB 4, 148, 15). Im Ḫammurabigesetz ist der Ersatzpreis für einen Freigeborenen $^1/_2$ Mine (§ 207. 251), für einen Sklaven $^1/_3$ Mine (§ 252). Hier ist die große Summe absichtlich gewählt, um die Rechtssache vor dem König recht zuzuspitzen. Der Prophetenjünger tritt als armer Mann auf. Sein Aussehen zeugt für seine Zahlungsunfähigkeit. Er ist darum in Gefahr, sein Leben lassen zu müssen. תשקול ist ein juridischer Ausdruck. Bei den Strafzahlungen im Ḫam.-Kodex und sonst heißt es immer išaḳal „er soll darwägen“. **40** Statt עשׂה S T מתפני G *περιεβλέψατο* = שׁעה. Sollte die Parallele vollständig sein, so mußte es sich um einen Gefangenen handeln, den sein Besitzer töten wollte. Denn Benhadad war nach v. 42 mit Jahves Bann belegt, also zur Tötung bestimmt. Aber eine ins einzelne gehende Analogie ist nicht nötig. **41** Das Ḳrê verlangt ohne ersichtlichen Grund die alte poetische Form מֵעָלַי. Der Verband lag über den Augen und verdeckte die Stirn. Demnach hatte der Mann ein besonderes Prophetenzeichen, wahrscheinlich eine Art Tätowierung. Eine solche war zu religiösen Zwecken gebräuchlich. Cf. Jes 44, 5; Ez 9, 4ff. (Apoc 7, 3ff.). Herodot 2, 113 erwähnt, daß man sie zu dem Zwecke, sich an einem Tempel (in Ägypten) dem Gotte zu weihen, übte. Lev 19, 28 wird sie nur als Trauerbrauch verboten. An eine Haartracht vorne an der Stirn kann man nicht gut denken. Vielmehr trugen die Propheten eine Tonsur (II 2, 23), diese war aber unsichtbar, da der Orientale stets sein Haupt bedeckt hat. **42** Das einfache מִיָּד (auch S T) genügt. B L V Lat add *σου*. Benhadad II ist vor Jahve des Todes schuldig, ein Gegenstand des Bannes (Lev 27, 29). Daß seine Dynastie Jahve mißliebig war, zeigt 19, 15. Auch Ahab mußte wissen, daß er „ein Mann des Bannes Jahves“ sei. Denn wahrscheinlich agitierten die Propheten für eine Fort-

setzung des Kampfes nach dem Siege von Afeḳ. Das Leben Ahabs trat bei Ramot in Gilead 22, 34 für dasjenige Benhadads ein. Dort traf ihn der Todespfeil, den die Propheten Benhadad II zugedacht hatten. Sodann kamen über das N-Reich unter Jehu und Joahaz jene kriegerischen Kalamitäten, welche die Propheten durch die Fortsetzung des Kampfes vom Jahre 857 gern den Aramäern angewünscht hätten. Die Tatsachen hängen nach der historischen Entwicklung zusammen: Weil Ahab jetzt mit Benhadad Frieden schließt, muß er drei Jahre später bei Ramot kämpfen und sein Leben lassen, da er durch Nachgiebigkeit das Wiedererstarken des Aramäertums veranlaßt hat. Weil die Israeliten Damaskus jetzt nicht völlig demütigen, werden sie selbst von ihm gedemütigt. **43** על־ביתו (Mss besser אל) B L om ℵ. Die Bestimmung „nach Samaria" genügt. Der Vers ist wahrscheinlich eine Klammer des R in Rücksicht auf Kap. 21. Die Phrase סר וזעף ist aus 21, 4 genommen. An diesen Krieg im Frühjahr oder Sommer 857 schloß sich die Tötung der Jahvepropheten und die Dürre. Cf. 17, 1.

Kap. XXII. Ahabs Kampf und Tod vor Ramot. Geschichte Josafats und Ahazjas von Israel.

1 Darauf hielten sie drei Jahre lang Ruhe, ohne daß es zwischen Aram und Israel zum Kampfe kam. 2 Im dritten Jahre aber kam König Jehosafat von Juda zum Könige von Israel hinab. 3 Da sagte der König von Israel zu seinen Würdenträgern: Ihr wißt doch, daß Ramot in Gilead uns gehört. Aber wir sitzen müßig, statt es dem König von Aram abzunehmen. 4 Dann fragte er Jehosafat: Würdest du mit mir gegen Ramot in Gilead in den Kampf ziehen? Jehosafat erwiderte dem Könige von Israel: Ich wie du, mein Volk wie dein Volk, meine Rosse wie deine Rosse! 5 Nun sprach Jehosafat zum König von Israel: Frage doch vorher, was Jahve dazu meint! 6 Da versammelte der König von Israel die Propheten, an 400 Mann, und fragte sie: Soll ich wider Ramot in Gilead in den Kampf ziehen oder soll ich es lassen? Sie antworteten: Ziehe hin! Jahve *wird es [sicherlich] in des Königs Gewalt liefern. 7 Jehosafat aber sprach: Gibt es hier sonst keinen Jahvepropheten mehr, daß wir ihn befragen könnten? 8 Der König von Israel erwiderte Jehosafat: Noch einer ist da, durch den man Jahve befragen könnte. Doch ich für meinen Teil kann ihn nicht leiden, da er über mich nichts Gutes, sondern nur Schlimmes weissagt, näm-*

lich Mikajehu, Sohn Jimlas. Da sagte Jehosafat: Wolle doch der König nicht so reden! 9 Da rief der König von Israel einen Kämmerer herbei und sprach: Hole schnell Mikajehu, den Sohn Jimlas! 10 Der König von Israel sowie Jehosafat, König von Juda, saßen also jeder auf seinem Thron in Amtstracht ( ) auf der Tenne am Eingang des Tores von Samaria, während alle Propheten vor ihnen weissagten. 11 Da machte sich Sidkija, Sohn Kenaanas, eiserne Hörner und rief: Also spricht Jahve: Mit solchen sollst du die Aramäer bis zur Vernichtung niederstoßen! 12 Und alle Propheten weissagten ebenso mit den Worten: Ziehe hin nach Ramot in Gilead und laß dir's gut gehen! Jahve wird [es] in des Königs Gewalt liefern. 13 Der Bote aber, der hingegangen war, Mikajehu zu holen, sprach zu ihm: Schau, die Propheten haben *einstimmig dem Könige Glück* verheißen. *Möchtest du doch wie einer von ihnen sprechen und Gutes verkünden! 14 Doch Mikajehu sprach: So wahr Jahve lebt, das, was mir Jahve mitteilen wird, das will ich verkünden. 15 Als er nun zum Könige kam, fragte ihn der König: Mikajehu, sollen wir nach Ramot in Gilead in den Kampf ziehen, oder es lassen? Er antwortete ihm: Ziehe hin und laß dir's gut gehen! Jahve wird [es] in des Königs Gewalt liefern. 16 Da sprach der König zu ihm: Wie oft soll ich dich beschwören, daß du mir nur Wahres im Namen Jahves verkündigen sollst? 17 Da sagte er: Ich sah ganz Israel auf den Bergen zerstreut wie Schafe, die keinen Hirten haben, und Jahve sprach: Die haben keinen Herrn. Mögen sie ein jeder im Frieden heimkehren! 18 Da sprach der König von Israel zu Jehosafat: Habe ich's dir nicht gesagt? Er weissagt über mich nichts Gutes, sondern nur Schlimmes. 19 Doch jener sprach: Darum höre Jahves Wort: Ich sah Jahve auf seinem Throne sitzen, während das ganze Himmelsheer dienstfertig zu seiner Rechten und Linken stand. 20 Und Jahve sprach: Wer will Ahab betören, daß er hinziehe und bei Ramot in Gilead falle? Da redete der eine so und der andere redete anders. 21 Nun trat ein Geist vor, stellte sich vor Jahve und sagte: Ich will ihn betören. Jahve aber fragte ihn: Womit? 22 Er antwortete: Ich will ausgehen und im Munde aller seiner Propheten ein Lügengeist werden. Darauf sprach er: Du magst betören und wirst es auch imstande sein. Gehe hin und tue also! 23 So hat denn Jahve einen Lügengeist allen diesen deinen Propheten in den Mund gelegt, da Jahve Unheil über dich beschlossen hat! 24 Da trat Sidkijahu, Sohn Kenaanas, vor und schlug Mikajehu auf die Wange mit den Worten: Wo ist denn der Geist Jahves*

von mir gewichen, um mit dir zu reden? 25 Mikajehu erwiderte: Du sollst es an jenem Tage erfahren, da du aus einer Kammer in die andere schlüpfen wirst, um dich zu verstecken. 26 Da gebot der König von Israel: Nimm Mikajehu und bring ihn zurück zum Stadthauptmann Amon und zum Prinzen Joas, 27 und melde: Also gebietet der König: Setzet den Mann ins Gefängnis und nähret ihn kärglich mit Brot und Wasser, bis ich wohlbehalten wiederkomme! 28 Doch Mikajehu versetzte: Wenn du wirklich wohlbehalten heimkehrst, so hat Jahve nicht durch mich geredet (und er sprach: Höret alle Völker). 29 So zog denn der König von Israel mit Jehosafat, dem Könige von Juda, gegen Ramot in Gilead. 30 Und der König von Israel sagte zu Jehosafat: Ich will mich verkleiden und [so] in den Kampf hineinbegeben. Du hingegen magst deine eigenen Kleider anziehen. Darauf verkleidete sich der König von Israel und begab sich in den Kampf hinein. 31 Der König von Aram aber hatte den (zweiunddreißig) Obersten seiner Streitwagen also geboten: Ihr dürft euch mit keiner mehr oder minder vornehmen Persönlichkeit in einen Kampf einlassen außer mit dem König von Israel allein! 32 Als nun die Wagenobersten Jehosafat erblickten, da wandten sie sich, in der Meinung, es könne nur der König von Israel sein, gegen ihn zum Kampfe, aber Jehosafat schrie. 33 Sobald nun die Wagenobersten merkten, daß es nicht der König von Israel sei, kehrten sie um, ohne ihn weiter zu verfolgen. 34 Nun hatte ein Mann ahnungslos seinen Bogen gespannt und traf den König von Israel zwischen die Fugen des Panzers *[?]. Da gebot er seinem Wagenlenker: Lenke um und fahre mich aus der* Schlachtreihe *hinaus, denn ich bin verwundet. 35 Doch der Kampf wurde an jenem Tage immer heftiger, und darum mußte sich der König im Wagen gegen die Aramäer aufrecht halten. Dabei ergoß sich das Blut der Wunde ins Innere des Wagens und am Abend starb er. 36 Da erscholl durch das Lager gegen Sonnenuntergang der Ruf: Ein jeder kehre in seine Stadt und Heimat zurück! 37* Denn *der König ist* tot. *Dann* kamen sie *nach Samaria und begruben den König in Samaria. 38 Als man dann den Wagen am Teich von Samaria abspülte, da leckten die Hunde sein Blut und die Huren badeten darin, nach dem Worte Jahves, das er geredet. 39 Die übrige Geschichte Ahabs und alle seine Taten, sowie das Elfenbeinhaus, das er errichtete, und all die Städte, die er befestigte, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Israel. 40 Und Ahab legte sich zu seinen Vätern, und sein Sohn Ahazjahu wurde an seiner Statt König.*

41 Jehosafat, der Sohn Asas, wurde im 4. Jahre Ahabs, des Königs von Israel, König über Juda. 42 Fünfunddreißig Jahre war Jehosafat alt, als er König wurde, und 25 Jahre regierte er zu Jerusalem. Seine Mutter hieß ʿAzuba, die Tochter Šilhis. 43 Er wandelte ganz auf dem Wege seines Vaters Asa [und] wich davon nicht ab, indem er tat, was Jahve wohlgefiel. 44 Nur die Höhen wurden nicht abgeschafft. Noch opferte und räucherte das Volk auf den Höhen. 45 Und Jehosafat hielt mit dem Könige von Israel Frieden. 47 Auch den Rest der Geweihten, die unter seinem Vater Asa übriggeblieben waren, tilgte er aus dem Lande. 48 Es gab aber damals in Edom keinen König. Ein Statthalter war König. 49 [Und] Jehosafat hatte Tarsisschiffe bauen lassen, um nach Gold gegen Ofir zu fahren. Doch er konnte die Fahrt nicht ausführen, da die Schiffe zu ʿEsjon Geber scheiterten. 50 Damals machte Ahazjahu, der Sohn Ahabs, Jehosafat folgenden Vorschlag: Meine Leute könnten mit den deinigen Seefahrten veranstalten! Doch Jehosafat lehnte ab. 46 Die übrige Geschichte Jehosafats, sein tapferes Gebaren, seine Taten und Kriege, das steht bekanntlich im Buche der Geschichte der Könige von Juda. 51 Sodann legte sich Jehosafat zu seinen Vätern und ward bei seinen Vätern in der Stadt seines Ahnherrn David begraben, und sein Sohn Jehoram wurde an seiner Statt König.

52 Ahazjahu, der Sohn Ahabs, wurde im 17. Jahre des Königs Jehosafat von Juda König über Israel zu Samaria und regierte über Israel zwei Jahre lang. 53 Er tat, was Jahve mißfiel, und wandelte auf dem Wege seines Vaters, auf dem Wege seiner Mutter und auf dem Wege Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zur Sünde verführt hatte. 54 Er erwies dem Baal Verehrung und Huldigung und reizte so Jahve, den Gott Israels, zum Zorne, ganz wie es sein Vater getan hatte.

Ahabs Kampf und Tod vor Ramot. 1 B schließt Kap. 22 direkt an 20 an. Die 3 Jahre sind 20. 21. 22 Ahabs, d. i. Tischri 857—Tischri 854. Von diesen verflossen die 2 ersten ruhig, im 3. hingegen (cf. v. 2) kam es (vor Tischri 854) wieder zum Kampfe. Der Tod Ahabs fällt noch vor Tischri 854. So verlangt es die chronologische Einreihung der israelitischen Könige bis 842. Vorher ging der Zug gegen Ḳarḳar im Frühjahr 854. Salmanassar II überschritt nämlich damals den Eufrat bei hohem Wasserstande, d. i. im Frühling. Die Phrase Purattu ina miliša ebir ist dabei bedeutungsvoll. Sie kommt nur beim 1. 2. 4. 6. (das hier in

Betracht kommt) und 25. Regierungsjahre dieses Königs vor, fehlt dagegen beim Eufratübergang im 3. 10. 11. 12. 14. 18. 19. 20.—22. Jahre. Die Schlacht bei Ḳarḳar fällt demnach spätestens ca. Juni 854. Dann kehrte Ahab nach Samaria zurück und hatte noch genügend Zeit, sich vor Herbstneujahr 854 mit Hadadʿezer wegen des Besitzes von Ramot zu entzweien und seinen letzten Feldzug zu unternehmen. So gelangte Ahazja noch vor Herbst 854 zur Herrschaft. Der vorhergehende Krieg mit Damaskus war vor Tischri 857 (19. Ahabs) zu Ende. Cf. 20, 22. Unterdessen war auf Benhadad II, wohl Ende 855 (cf. S. 449), Hadadʿezer gefolgt. Dieser bewog Ahab zur Heerfolge gegen Salmanassar II nach Ḳarḳar. Ahab war aber ebensowenig sein Vasall wie die andern dort mitkämpfenden Fürsten. Wie hätte sich z. B. Hadadʿezers Macht bis nach Ḳue (Cilicien) erstrecken können, da doch die dazwischenliegenden Staaten Arpad, Gurgum, Samʾal und das benachbarte Patin zu Assyrien hielten? Da konnte nur von ebenbürtiger Allianz, nicht von erzwungener Heerfolge die Rede sein. **2** Das erste von diesen 3 Jahren wird naturgemäß von Tischri 857 (20. Ahab) gerechnet. Im vorhergehenden (vor Tischri 857, 19. Ahab) hatte der letzte Krieg mit den Aramäern stattgefunden. Es konnte also hier nicht (v. 1) mitgezählt werden. — ירד ist richtig (Jerusalem ca. 790 m, Samaria 443 m) und zeigt ein fein entwickeltes Gefühl für die Höhenschätzung. Denn von Jerusalem steigt zunächst das Terrain gegen N an. Erst in die Mahneebene geht es von El lubbân an abwärts, so daß der Höhenvergleich zwischen den beiden Endpunkten der Reise nicht leicht ist. — Das freundschaftliche Verhältnis zwischen Juda und Israel herrschte gewiß schon seit ʿOmri und wurde durch die Heirat zwischen Jehoram, dem Sohne Josafats, und ʿAtalja, der Tochter Ahabs, ca. 865 (cf. 16, 31) befestigt. Klo Be wollen v. 2b ausscheiden, doch ohne triftigen Grund. Bei Gelegenheit eines Besuches Josafats wird der neue Kriegsplan von den beiden Königen privatim gefaßt. Dann wird eine Ratssitzung abgehalten, bei der Ahab seine Absicht eröffnet (v. 3) und Josafat vor den Generälen Ahabs nochmals offiziell seine Mitwirkung zusagt (v. 4). **3** Zu Ramot cf. 4, 13 (S. 82). B hier Ῥεμμαθ, L Ῥαμαθ, ebenso Lat S. Die Stadt war zu Salomons Zeit israelitisch. Wann sie an Damaskus verloren ging, kann nicht festgestellt werden, vielleicht unter ʿOmri (cf. 20, 34). Beim Friedensschluß von Afeḳ war es möglicherweise ausgemacht worden, daß die Aramäer u. a. auch Ramot räumen

sollten. Doch erfüllte Benhadad II sein Versprechen nicht. Jetzt fordert Ahab die Festung von Hadadʿezer energisch heraus, vielleicht als Entgelt für seine Hilfe bei Ḳarḳar. Der Text macht den Eindruck, als ob man schon beinahe vergessen hätte, daß Ramot zu Israel gehöre. Es war demnach lange in aramäischen Händen. Geflissentlich ist hier der Name des Aramäerkönigs übergangen. Damit will der Schriftsteller andeuten, daß es ein anderer als Benhadad II sei (20, 1), den zu nennen es sonst nahe gelegen hätte, da Kap. 20 und 22 von demselben Autor stammen. **4** Die Phrasen sind orientalisch höflich, doch drücken sie nicht ein Vasallenverhältnis Judas zu Israel aus. Dazu würde der blühende Zustand Judas unter Josafat (cf. unten zu v. 51) schlecht passen. Wohl waren aber beide Herrscher politisch und durch Heirat alliiert. Diese Annäherung Josafats an den „gottlosen" Ahab zeigt, wie schon damals politische Gründe hinter den religiösen oft zurücktraten. **5** Der Gebrauch, vor wichtigen Unternehmungen ein Orakel zu befragen, herrschte im alten Orient allgemein. Zakir, König von Hamât, konsultiert bei der Belagerung von Ḥazrak seine Seher. Cf. 1 Sam 23, 2ff. **6** Statt וְיִתֵּן (ebenso 2 Chr 18, 5) B *καὶ διδοὺς δώσει* = וְנָתַן יִתֵּן, was syntaktisch und dem Sinne nach besser paßt. Statt אדני (Ḳrê, das man statt Ktib schrieb) G *κύριος* יהוה, ebenso T und Mss. ביד המלך ist ein höflicher Wechsel der Person. Hier ist Ahab von einer Schar von Jahvepropheten umgeben. Dies widerspricht nicht 18, 4 und 19, 14. Nur diejenigen der strengen Art, die einzig Jahve verehrten, waren der Verfolgung 857 zum Opfer gefallen oder hatten sich geflüchtet. Hier sind die Schwindler gemeint, die Jahvepropheten laxerer Richtung, denen Baal gleichviel galt wie Jahve, und denen es nur darauf ankam, dem Könige zu schmeicheln. **7** Josafat erkennt in der ganzen Menge nur Heuchler und möchte einen echten Jahvepropheten befragen. Er hofft, drei Jahre nach der Verfolgung wieder einen solchen in der Nähe Ahabs zu treffen. עוד B L S Lat V om. Die Auslassung ist tendenziös. Den 400 soll auch der Name Jahveprophet abgesprochen werden. **8** In 2 Chr 18, 8 Ktib findet sich מִיכָהוּ, 2 Chr 17, 7 מִיכָיְהוּ. Statt des absonderlichen Mikajehu scheint demnach Mikajahu oder Mikejahu das Richtigere. Statt ימלה kommt im Palmyrenischen ימלא („er füllt?") vor. Auch nachdem sich Elias 21, 20ff. von Ahab zurückgezogen, entbehrt letzterer nicht einer höheren Leitung in der Person eines echten Jahvepropheten, der vor ihm die in 21, 21. 29 und 20, 42 ent-

haltenen ungünstigen Weissagungen irgendwie vertritt. **9** סָרִיס entspricht lautlich dem Assyrischen (amel) ša riš („an der Spitze stehend“), d. i. der Bezeichnung eines königlichen Funktionärs. Cf. Zimmern (Ritualtafeln 57, 10): (amel) ša riš šarri und Assurnaṣirpal Ann. 1, 92 (K B 1, 66). An Eunuchen kann man an Stellen wie Gen 39, 1; II 25, 19 nicht denken. Doch liegt diese Bedeutung z. B. Jes 56, 3; Est 1, 10 unzweifelhaft vor. Entweder handelt es sich im letzteren Falle um einen zufällig gleichlautenden Verbalstamm (cf. سَرِسَ impotent sein) oder um eine spätere, übertragene Bedeutung, indem unter den eigentlichen Hofbeamten im Orient auch Eunuchen oft sehr einflußreiche Stellen inne haben. Zu מַהֲרָה (cf. Gen 18, 6b) cf. هَات „her mit“. **10** מלבשׁ" G ἔνοπλοι, nach modernem Sprachgebrauch „uniformiert“. Zur Uniform gehören dann auch die Waffen. Cf. Ezr 3, 10 (uniformierte Priester) und syr. ܠܒܫܐ der uniformierte, bewaffnete Soldat. Das Wort ist Denominativ von לְבוּשׁ resp. מַלְבּוּשׁ. hier „in königlicher Amtstracht“. בגדים בגרן G om, S ܠܒܫܐ ܒܪܝܐ. Letzteres ist verderbt aus ܒܐܝܪܐ (auf der Tenne). T לבישין לבושין ויתבין באדרא, V vestiti cultu regio in area. Es liegt kein Grund vor, בגרן zu streichen. Die Tenne liegt in den orientalischen Städten unmittelbar vor dem Tor. Das Zeremoniell des Orients kümmert sich nicht um Schmutz und Staub. Man mußte für den Zikr, die kultisch-gymnastischen Vorstellungen der 400 Propheten, und die fromme Zuschauermenge Raum schaffen. Dazu eignete sich ein ebener Platz nach Art einer Tenne am besten. Die Bemerkung ist nicht ohne Belang. Der Zug gegen Ramot fällt in die Zeit nach der Ernte, da die Tenne in Samaria wieder frei war, also in den Spätsommer. Das von Mitte Mai an auf dem Gebirge geerntete Getreide wird sofort auf der Tenne gedroschen. P. Haupt verweist auf assyr. gurnu, das eine Art Kleidungsstück bezeichnet. Doch kommt das Wort nur in einem Vokabular vor und ist zu weit hergeholt. בגדים ist als Dittographie zu בגרן zu streichen. Die Korrektur der beiden Worte in בגדי ארגמן (Purpurkleider) ist plausibel, aber unnötig. The: בְּגָדִים בְּרֻדִּים (bunte Gewänder). Ki liest בִּגְדֵי כְבֹדָם, Be בִּגְדֵי נֵשֶׁק, alles Versuche, die Tenne um jeden Preis aus der Welt zu schaffen.

11 כְּנַעֲנָה wohl „nach Kanaan“; ähnlich ist יַעֲקֹבָה. Ṣidḳija („Gerechtigkeit Jahves“) war vielleicht eine Art Šeḫ unter diesen Derwischen. Er vergleicht den König mit einem Stier, der seine Feinde niederstößt. Dasselbe Bild wird im Ägyptischen viel ge-

braucht. So im Liede auf Thutmose III (Erman, Altäg. Chrestom. 40), wo Amon spricht: di·i' m'sn ḫnk m k' rnp mn 'ib śpd 'bwj n hntwf „Ich ließ sie (die Feinde) deine Majestät als jungen Stier schauen, den herzhaften, zweigehörnten, unwiderstehlichen". Ähnlich im Liede auf Sethos II (ib. 42): k' rnpj śpd 'bwj „Der junge Stier mit 2 Hörnern". Cf. auch Dt 33, 17. Nördlich von Ramot lag die wichtige Stadt 'Ašterot Ḳarnaim (Tell 'Aštara bei Šeḫ sa'd?). Vielleicht sollte die plumpe Symbolik darauf anspielen, daß der König sich sogar noch des nördlich von Ramot gelegenen Gebietes bemächtigen würde. Tatsächlich kam jene Stadt erst unter Jerobeam II (Am 6, 13) an Israel. **13** Die Propheten standen bei den Hofleuten in keinem hohen Ansehen. Das beweist die Aufforderung des Kämmerers an Mikajehu. Man hielt sie für Schwindler. Statt דִּבְרֵי ist mit G *λαλοῦσι* דִּבְּרוּ einzusetzen. **14** יאמר (Futurum) beweist, daß der Prophet in jenem Augenblicke noch keine innere Offenbarung verspürte. Sie muß ihm aber auf dem Wege zur Tenne zuteil geworden sein. Daher v. 17 „ich sah". **15** Statt הנלך hat G 1. Pers. Sing. Der Plural soll dem Propheten Vertrauen einflößen. Doch er antwortet mit einem Sarkasmus und wiederholt ironisch den Bescheid der übrigen Propheten (v. 12). Dies merkt der König am Ton der Stimme. **17** Statt אל ist mit ST 2 Chr 18, 16 על zu lesen. Hier ist der Tod Ahabs deutlicher als 20, 42 vorausgesagt, aber immerhin noch verhüllt. Es konnte sich auch um seine Gefangennahme handeln. Der Vergleich von Hirt und Herde ist beliebt. Cf. Zach 13, 7; Mt 26, 31. כצאן usw. wörtlich Nu 27, 17 b (sog. Priesterkodex), ähnlich Mt 9, 36. בשלום paßt hier weniger; es ist vielleicht erst aus v. 28 eingedrungen. Ein Rhythmus ist nur mit vielen Streichungen in die Worte zu bringen. **18. 19** Ahab ist durch die Weissagung betroffen. Er mochte sie mit 20, 42 kombinieren und sucht vor den Versammelten den schlechten Eindruck durch den Hinweis auf Mikajehus angebliche Mißstimmung gegen den König zu verwischen. Das לכן in Mikajehus Antwort hat den Sinn: Da du tust, als ob ich nach eigenem Ermessen Böses verkündigte, darum höre die Details der mir gewordenen Offenbarung. Das „Heer des Himmels" (cf. 18, 15) ist hier eine Mehrheit von Geistern. עמד על „über jemand stehen" bedeutet die Dienstfertigkeit des Dieners vor seinem Herrn. Der Orientale sitzt für gewöhnlich auf dem Boden. Sein Diener steht aufwartend im eigentlichsten Sinne über ihm. **20** Statt בְּכֹה 2 Chr 18, 19 כָּכָה. Doch kann ersteres ebenfalls „auf diese Weise" bedeuten.

ויפל ב" ist zweideutig. Es kann heißen „und Ramot in Gilead überfalle" (cf. Jos 11, 7; 2 Sam 17, 9; Job 1, 15) oder „bei Ramot Gilead falle". Die Unklarheit ist beabsichtigt, um die Kunde von Ahabs Tod noch zu verschleiern. L add *καὶ εἶπεν οὐ δυνήσει καὶ εἶπεν ἐν σοί* „und er sprach: Du vermagst es nicht und er sprach: In deiner Kraft". Das ist eine nach v. 22 gemodelte Weiterung, die besser in 21b stünde. Jahve ist der Urheber des Unglücks Ahabs. Das ist die naive Auffassung einer frühen Zeit, welche zwischen direkter Veranlassung und indirekter Zulassung nicht deutlich unterscheidet. Die Vision geht über die Begriffe ihrer Zeit nicht hinaus. Immerhin ist die Vorstellung milder als an anderen Stellen. Hier ist es Jahve nicht selbst, der Ahab zum Kriege bewegt. Er wählt sich dazu als Werkzeug einen Geist. Anders 2 Sam 24, 1 (er betört David unmittelbar), 1 Sam 26, 19 (wenn Menschen Saul gegen David aufstacheln, so ist es eine fluchwürdige Tat, Jahve kann es tun), Ex 4, 21 (Jahve verhärtet den Pharao), 2 Sam 16, 10 (Jahve befiehlt zu fluchen). Dergleichen Aussprüche sind der Ausdruck zweier Wahrheiten, die dem alten Israeliten feststanden: Erstens alles geschieht irgendwie unter Jahves Mitwirkung, zweitens, er steht über dem Gesetz und ist ihm nicht in der Weise wie Menschen unterworfen. Daraus ergab sich: Er ist auch der Urheber des Bösen. Wie er es bewirke, ob in gleicher Weise wie das Gute durch direkte Veranlassung oder durch bloße Zulassung, darüber zerbrach man sich nicht den Kopf, das festzustellen überließ man einer aufgeklärteren Zeit. Auf dieser in ihrer Allgemeinheit ganz wahren Idee, daß auch das Böse schließlich auf den Willen Gottes zurückgeführt werden müsse, basiert auch Mikajehus Vision. **21** Der „Geist" ist hier deutlich ein von Gott verschiedenes, körperloses und vernünftiges Wesen, das unsichtbarerweise dem Menschen naht und ihm Verstand und Lippen dirigiert. Somit ergibt sich aus unserm Vers der Glaube an höhere geistige Wesen, welche zu Jahve in viel engerer Beziehung stehen als der Mensch. Die dualistische Trennung zwischen Gut und Böse ist hier noch nicht klar durchgeführt. Alle Geister beraten sich freundschaftlich untereinander. Job 1, 6ff. erscheint hingegen der Satan als von den „Gottessöhnen" unterschieden und als Repräsentant einer widrigen Macht. Stade wollte auch hier השטן statt הרוח setzen, doch ohne allen triftigen Grund. Zum generellen Artikel cf. Gen 14, 13, und רוח kann auch Masc. sein, wobei man freilich die Belegstellen nicht a priori als sämtlich

verderbt hinstellen darf. Charakteristisch ist die Frage Jahves. Er überläßt die Betörung dem Geist, ist also mehr zulassender, nicht direkt wirkender Faktor.

22 Die Propheten treten als Schwindler auf. Das hat der Beamte v. 13 erkannt, und dafür zeugt das arrogante Benehmen Ṣidḳijas in v. 24. Sie lügen demnach bewußt und absichtlich ohne irgend eine Offenbarung von Jahve. Sie sind eben bloß Nebi'im, rasende Derwische, und vermögen das Amt der Ro'im nicht auszuüben (18, 29). Der Ro'e erhält eine Offenbarung, diese hält er für wahr und teilt sie im guten Glauben mit. Sie wird vom Geiste Jahves bewirkt (v. 24), der mit dem Ro'e gleichsam spricht und ihm Verborgenes mitteilt. Wie man sich diesen „Geist Jahves" (v. 24) ursprünglich dachte, ob als bloße innere Motion oder als persönliches Wesen, ist nicht ganz sicher. Die Analogie mit רוח שקר v. 22 und לְדַבֵּר v. 24 würde letzteres nahelegen. Cf. auch zu 13, 1. Die Lügenpropheten stehen unter dem Einfluß des „Lügengeistes", der hier als höheres geistiges Wesen sie innerlich dazu antreibt, daß sie bewußt lügen. Auch er geht in irgend einer Weise von Jahve aus, doch ist er vom „Geist Jahves" wesentlich verschieden. Er vermag den Menschen nur zum Lügner, nicht aber zum Ro'e zu machen. Mikajehu bestreitet demnach den Nebi'im hier das Recht, als wirkliche, von Jahve erleuchtete Zukunftsenthüller zu gelten. Nur das eine gibt er zu, daß ihre bewußte Lüge irgendwie auf Jahve zurückzuführen ist. Zwar kann (cf. 1 Sam 15, 29) Gott nicht lügen. Wie er trotzdem die Lüge veranlaßt, darüber zu forschen nahm man sich damals nicht die Mühe. Die Dämonologie und die Lehre vom bösen Prinzip neben Gott, welches auf Gottes Zulassung das Böse ins Werk setzt, waren noch unentwickelt. Deshalb klingt hier „Geh hin und tue also" scheinbar mehr wie eine Aufmunterung und Approbation als wie bloße Zulassung. **24** Statt אותך GS בָּךְ. Die Rede Mikajehus wirkte niederschmetternd und entmutigend. Den Eindruck sucht Ṣidḳija dadurch zu verwischen, daß er dem Propheten in Rücksicht auf בפי v. 23 einen Backenstreich versetzt. Der Geist verläßt den Menschen durch den Mund. **25** Es ist auf eine über die Propheten Ahabs hereingebrochene Kalamität angespielt. Entweder ließ sie Ahazja nach Ahabs Tode als Schwindler, die am Unglück seines Vaters schuld waren, hinmorden, oder sie wurden unter Jehu als Angehörige der baʿalfreundlichen Partei mit abgeschlachtet. Das Nähere stand sicherlich einmal in der Geschichte, welcher

Kap. 20. 22 entnommen sind. Der Untergang unter Jehu ist wahrscheinlicher, da II 3, 13 Elisäus die Propheten Ahabs unter Joram noch erwähnt. Zu חדר בחדר cf. 20, 30. **26** Die Imperative geben 2 Chr 18, 25 S G im Plur. Doch geht die Rede auf den Kämmerer in v. 9. B L lasen fälschlich אל־אמר *πρὸς Σεμ(μ)ηρ*. Obwohl Ahab böse Vorahnungen hat (v. 30), will er ermutigend wirken. Der Prophet soll in die Stadt zurückgebracht werden, darf aber nicht in sein Haus zurückkehren, sondern der Stadtpräfekt soll ihn in Gewahrsam setzen. Amon = „der Starke“ oder „der Werkmeister“, A *Αμμών*. יֹאשׁ = „Jahve gibt“, cf. آسَى vergelten, schenken, أُسْوٌ Geschenk; cf. sinaitisch אבאושו, sabäisch אלאום. Der königliche Prinz ist möglicherweise ein Sohn Ahabs. Er wird, etwa weil noch minderjährig, an zweiter Stelle genannt. Vielleicht war er dem Stadtpräfekten behufs Studiums der Administration beigegeben. Cf. Zeph 1, 8. **28** Mikajehu hat trotzdem das letzte Wort und stellt dem Könige nun bestimmt in Aussicht, daß er überhaupt nicht zurückkehren werde. So ist die Steigerung (v. 17. 20. 28) vollendet. Die in B L * fehlenden Schlußworte von ויאמר[2] an stammen aus Mich 1, 2 und wurden von einem Glossator ursprünglich an den Rand gesetzt. Er warf den hiesigen Propheten mit dem späteren, unter Jotam, Ahaz und Hizkia in Juda wirkenden zusammen.

30 התחפש ובא V sume arma et ingredere (proelium). Dagegen fassen es die anderen Übersetzungen als 1. Pers. Sing. T setzt sogar אנא davor. Sie lasen also ובאתי „אתה. Man könnte den hebr. Infinitiv im Sinne des Kohortativs der 1. Person fassen, aber wegen des Gegensatzes zwischen „ich“ und „du“ paßt hier die grammatische Form des Futurs besser. Ahab ahnt, daß sein Ende gekommen. Er will aber dem Schicksal die Sache nicht leicht machen. Die Aramäer sollen in ihm den König nicht erkennen. Auch will er, wenn es sein muß, mitten unter seinen Soldaten sterben. Josafat soll den königlichen Schmuck behalten, nicht etwa, damit auf ihn statt auf Ahab die Aufmerksamkeit der Aramäer gelenkt werde. Vom Befehl des Königs der Aramäer v. 31 hat Ahab sicher nichts gewußt. Verräterei am Bundesgenossen können wir einem so tapferen Manne wie Ahab nicht zumuten. G liest ganz unpassend statt בגדיך *τὸν ἱματισμόν μου*. ואתה לבש bildet vielmehr einen Gegensatz zu במלחמה. Der König hält sich im Hintergrund und lenkt die Schlacht, ist demnach vor den

Feinden mehr geborgen. Ahab ist also für Josafats Sicherheit besorgt. Vielleicht hat er ihm auch den Oberbefehl übertragen, da er fürchtete, er würde sonst nach der Weissagung eine Niederlage erleiden oder es könnte sich bei seinem eventuellen Tode die Ordnung auflösen und so eine Niederlage herbeigeführt werden. **31** 2 Chr 18, 30 läßt die Zahl 32 aus. Sie ist wahrscheinlich auf Grund von 20, 1. 16. 24 hereingekommen. Die Statthalter der aramäischen Bezirke können mit den Befehlshabern der Kriegswagen kaum identisch sein, da dann keine in gleichem Range stehenden Beamten zur Anführung des Fußvolkes übrig bleiben. Der Sinn des königlichen Befehles ist nicht ganz klar. „Groß“ und „klein“ kann nur von relativ mehr oder weniger distinguierten Persönlichkeiten verstanden werden. Jos. A. 8, 15, 5 bezog es in absurder Weise auf alle israelitischen Soldaten und folgerte daraus, daß von früh bis Abend auf ihrer Seite niemand fiel. Die Obersten der Kriegswagen sollten erstens keiner mehr oder weniger distinguierten Persönlichkeit, die am Kampfe teilnahm, etwas zufügen, und zweitens durften sie auf den König von Israel nach Belieben losgehen. Der Befehl war also zur Schonung Josafats und anderer angesehenen Männer des N- und S-Reiches erlassen. Hadad'ezer wollte sie, insbesondere den König von Juda, glimpflich behandelt wissen. Ihre Sympathien konnte er bei einem politischen Umschwung in Israel behufs Eingehens einer neuen Allianz, wie der bei Ḳarḳar, sehr gut brauchen. Der direkte Befehl, Ahab zu suchen und zu töten, ist in den Worten nicht enthalten, ja es liegt nicht einmal die Pointe darin, daß man sich besonders bemühen solle, mit Ahab zusammenzutreffen. Die Hauptsache war die Schonung anderer Persönlichkeiten. **32** Der Kampf wurde im offenen Felde in einiger Entfernung von Ramot geführt. Josafat schreit wohl nicht aus Furcht, sondern läßt den judäischen Kriegsruf erschallen, um seine Leute zur Verteidigung herbeizurufen. **33** Die Wagenobersten ziehen sich von Josafat zurück, um nicht des Königs Befehl zu verletzen. Läge die Pointe darin, daß sie sich bemühen sollten, Ahab zu töten, so würde dieses Verhalten weniger stimmen. Denn dann konnte die Tötung Josafats auch nicht gegen den Willen Hadad'ezers sein, und sie konnten hoffen, ihm dadurch zu gefallen. Der Nachdruck lag also darauf, daß sie niemand, außer eventuell dem Könige von Israel, nahetreten durften. **34** לְתֻמּוֹ = bona fide, ohne zu wissen, wen er traf. Cf. 2 Sam 15, 11. Die Pausalform שִׁרְיָן ist dem im Assyrischen

gebräuchlichen siriam ähnlich. Letzteres klingt unassyrisch und dürfte aus dem Kanaanäischen entlehnt sein. Wie die assyrischen Abbildungen zeigen, war der Panzer eine (lederne) Jacke, mit Metallschuppen belegt und dabei von verschiedener Länge. בין־הדבקים ist nicht mit Sicherheit zu deuten. G *ἀνὰ μέσον τοῦ πνεύμονος καὶ ἀ. μ. τοῦ θώρακος* = „zwischen Lunge und Panzer“ gibt keinen Sinn. V inter pulmonem et stomachum. T gibt sklavisch Hebr. wieder. Vielleicht läßt sich nach S ܒܝܬ ܕܒܩܐ ܕܫܪܝܢܐ im Hebr. am besten בֵּין דִּבְקֵי הַשִּׁרְיָן lesen. דֶּבֶק ist nach Jes 41, 7 Zusammenfügung, Lötung, also hier „Fuge“ wie aram. מַדְבְּקָא Verband, Fuge, Gelenk. Der Pfeil ging zwischen die Fugen des Panzers durch die Metallschuppen hinein, die er durchbohren mußte. So ward die Heftigkeit des Stoßes teilweise paralysiert, und es erklärt sich, wie der König trotz der Wunde bis zum Abend aushielt, ja im weiteren Kampfe sogar in aufrechter Stellung blieb. Er starb nicht so sehr an der Verwundung als am Blutverlust, der im Schlachtgewühl nicht gehemmt wurde. Die Körperstelle ist nicht bezeichnet. Wahrscheinlich war es die Brustgegend. Denn er ward doch wohl von vorne über die Pferde und den Wagen hinweg in entsprechender Höhe getroffen. The und nach ihm Ki Be u. a. nehmen ״הדב für „Anhänge“ d. i. den Ringelgurt, Schurz, der in der Hüftengegend an den eigentlichen Panzer nach unten anschließt und aus beweglichen Ringen oder Ketten gebildet wird. Demnach wäre Ahab an der Verbindungsstelle beider getroffen worden. Doch dort war, wie die assyrischen Abbildungen lehren, ein sehr auffallend dicker Gurt um den Leib herumgelegt, hinter den Dolche und andere Waffen gesteckt wurden, assyrisch šibbu; daher das häufige paṭar šibbi Gürteldolch. Eine an sich nicht leichte Verwundung an dieser Stelle wäre anders ausgedrückt worden, etwa durch בחגור (cf. 20, 11). Da also der Ringelgurt nicht gut gemeint sein kann, so kämen, falls wir an der Grundbedeutung „Zusammengefügtes“ für ״הדב festhalten wollen, nur das Schulterstück (épaulière) und das Halsstück (Halsberge) in Betracht. Das Schulterstück bestand mindestens aus zwei ineinandergefügten beweglichen Teilen. Der König wäre „zwischen Schulterstück und Panzer“, etwa auf die rechte Brustseite, vom Pfeile getroffen worden. Das Halsstück bestand ebenfalls aus mehreren Ringen, kann hier aber nicht gemeint sein, da eine Verwundung in jener Gegend tödlich gewesen wäre. Statt ידיך (Ki Bomberg) würde man eher den Sing. erwarten (Baer), und zwar so-

wohl hier als II 9, 23. A L S V haben Sing. Der Wagenlenker hielt den Doppelzügel, wie die Abbildungen zeigen, mit beiden Händen. Beim Umwenden riß er nur an einem Zügel, zog also nur die eine Hand zurück (הפך). Der Verwundete will zunächst die Front der Schlachtreihe verlassen. Statt מן־המחנה ist nach G ἐκ τοῦ πολέμου מן־המלחמה zu lesen. **35** „An jenem Tage" legt nahe, daß einige Tage vor Ramot gekämpft wurde. מָעַמָד Hofal ersetzt 2 Chr 18, 34 durch Hifil, wozu הֶעֱמִיד verharren und הֶעֱמִיד aufrecht stehen paßt. Cf. auch Ezr 3, 10. Doch ist auch Hofal in der Bedeutung „sich aufrecht erhalten" möglich. Cf. פנה Hof. Jer 49, 8 „sich wenden". — Der König läßt sich nicht hinter die Front bringen, um das Heer nicht durch die Kunde von seiner Verwundung zu entmutigen. Hinter ארם hat G die übertreibende Bemerkung ἀπὸ πρωὶ ἕως ἑσπέρας. Auch ist es unbegründet, hinter ארם noch עַד־הָעֶרֶב in den Text aufzunehmen wie 2 Chr 18, 34, wo dann das hiesige בָּעֶרֶב durch „um die Zeit des Sonnenuntergangs" umschrieben wird. So weist sich das Ganze als freie Umarbeitung unseres Verses aus. Der König stirbt infolge des Blutverlustes. Deshalb ist וימת בערב ans Ende des Verses zu rücken, wie in G, wo dann noch (B A) eine wertlose Dublette zu ויצק usw. folgt.

36. 37 ויעבר ist Maskulinkonstruktion vor dem Femininsubjekt nach arabischer Weise. Statt וְאִישׁ אֶל bieten Mss das einfachere ואל. Zu Beginn von v. 37 ist mit G ὅτι τέθνηκεν ὁ βασιλεύς כִּי מֵת הַמֶּלֶךְ herzustellen und sodann ויבואו zu lesen, wie der folgende Plural fordert. Die Aramäer zogen sich hinter die Mauern von Ramot zurück, das Angriffsheer der Israeliten löste sich auf. **38** וישטף G S Plur. Hinter וילקו B A add αἱ ἵππες καί. Cf. zu 21, 19. Der Vers kommt nachgehinkt und zerstört den Zusammenhang zwischen v. 37 und 39. Er paßt auch nicht zur Ahabgeschichte Kap. 20. 22, wo über Ahab nur günstig geurteilt wird. Er ist Einfügung des Rj, der hier seinen Abscheu gegen Ahab zum Ausdruck bringt und bemerkt, daß das 21, 19 Angedrohte trotz 21, 29 doch in irgend einer Weise auch an Ahab in Erfüllung ging. Nicht auf dem Acker Nabots zu Jizre'el, sondern in Samaria leckten die Hunde nicht das aus dem Leichnam fließende, sondern das am Wagen klebende Blut. Die Huren sind von hier nach G 21, 19 gewandert. Ihre Unterbringung hier klingt sehr bizarr. In einem öffentlichen Teiche badeten auch andere Leute, wie jetzt

noch im Orient. Damit fällt aber der Grund weg, die Huren besonders hervorzuheben. Andererseits ist es unglaublich, daß man den königlichen Wagen in einem den Dirnen reservierten Bassin gewaschen hätte. Die Huren sind also ein späterer Zusatz, der nach Rj von einem frommen Eiferer wie die Schweine in G hinzugefügt wurde. T liest ומני וינא שטפו und darnach S ܘܙܝܢܗ ܐܫܝܓܘ d. i. sie wuschen außer dem Wagen auch die Waffen des gefallenen Königs. Das ist ein nachträglicher Versuch, die Huren wieder aus dem Text zu schaffen. **39** Der Palast hatte vielleicht Elfenbeinschmuck an den Wänden wie Odyss. 4, 73, wohl auch ähnliche Möbel. Cf. Am 3, 15; Ps 45, 9; Cant 7, 5 (wo aber vielleicht השניר zu lesen). Cf. 10, 18. Ahab erfreute sich dank seiner Verbindung mit Tyrus eines bedeutenden Wohlstandes. Daher die Befestigung verschiedener Städte und der hier angedeutete Luxus. **40** Wegen G *'Οχοζίας* ist vielleicht אֲחֻזְיָהוּ zu sprechen und „der von Jahve Gehaltene, Besessene“ zu erklären. Ähnlich ägyptisch z. B. ḫnmt 'imn „die von Amon Gehaltene, Beschützte“ (Beiname der Makere Hatšepsowet). Ahazja kam vor Herbstneujahr 854 zur Regierung und starb binnen Jahresfrist vor Herbstneujahr 853. Die Kürze seiner Herrschaft wird II 1, 2 auf einen tödlichen Unfall zurückgeführt. Er blieb ohne männliche Nachkommen (II 1, 17), obwohl er ein entsprechendes Alter hatte. Er mochte als Sohn der Izebel (v. 53) ca. 884 geboren sein (cf. 16, 31), zählte also beim Regierungsantritt 30 Jahre. Demnach müßte Ahab in einem Alter von ca. 52 Jahren gestorben sein, zählte bei der Thronbesteigung ca. 31 Jahre und ʿOmri im ganzen ca. 53 Jahre. Doch müssen wir ʿOmri und Ahab ein höheres Alter geben. Nach Mesa Z. 8 hielten ʿOmri und Ahab (bis zur Mitte seiner Regierung) das Land Medeba im ganzen ca. 40 Jahre besetzt. Wenn man 11 Jahre Ahabs abzählt, entfallen noch gut 25 Jahre auf ʿOmri, und er hat infolgedessen schon 14 Jahre vor seiner Thronbesteigung als Oberfeldherr Baasas Medeba erobert. War er im ganzen nur 53 Jahre alt, so wurde er mit 42 Jahren König und hätte mit weniger als 30 Jahren die Eroberungen in Moab ausgeführt und dort den Oberbefehl gehabt, was wenig glaublich ist. In solcher Stellung müssen wir ihm mehr als 40 Jahre, also im ganzen mindestens 65 Jahre, geben. Dann zählte Ahab, als er König wurde, mindestens 42 Jahre und im ganzen 63 Jahre. Dann war Izebel nicht seine erste Gemahlin, und er hatte auch noch ältere Söhne als Ahazja. Doch nahm er die tyrische Prinzessin (welche mehr als

10 Jahre jünger war) als Hauptgemahlin an und erklärte ihre Söhne für erbberechtigt wie Rehabeam 2 Chr 11, 22.

Geschichte Josafats. 41. 42 Der folgende Abschnitt 41—51 findet sich (außer v. 45) in B L (in L ausschließlich) hinter 16, 28 (a—h). An dieser Stelle fehlen in B die Verse 47—50 (cf. zu v. 45). 4 Ahab ist in Übereinstimmung mit den Synchronismen in Kap. 16 (cf. zu 16, 29). Das Datum ist aber falsch, weil auf 2 Fehlern beruhend (cf. zu 15, 1. 25). In 16, 28a hat B L 11 ʿOmri (cf. zu 16, 29). Tatsächlich kam Josafat schon 2 Ahab zur Regierung. Seine 35 Lebensjahre sind richtig (cf. 15, 2). ʿAzuba = „die Verlassene“ (weil ein Elternteil gestorben war), oder „die Süße“ (nach عَذُبَ süß, angenehm sein), eventuell nach der Phrase עצור ועזוב „die Freie“, Franziska (The). Šilḥi ist שִׁלְחִי יְהוּ „Sproß Jahves“, wenn nicht eine Korruption aus מִן־שַׁלְחִים vorliegt. Šilḥim ist eine Stadt im S Judas (Jos 15, 32), irgendwo in der Nähe von Beerseba. Zur Formel in v. 41 mit nachgestellter Datierung cf. 15, 25; 16, 29; 14, 21. Wie in L ist hier in v. 42 יהוש besser vor במלכו zu setzen. In v. 41 stellt L (Lagarde 16, 29) das Datum voraus. **45** Schon ʿOmri schloß mit Asa in Rücksicht auf Tibnis Gegenregierung Frieden, und seitdem herrschte zwischen N und S gutes Einvernehmen. Der Vers fehlt in B L c (d. i. 16, 28c), es sei denn, daß *καὶ ἃ συνέθετο* als Spur von השלים übriggeblieben ist. Dagegen sind die hier Kap. 22 in B fehlenden Verse 47—50 in G 16, 28 vorhanden. Das spricht für die Originalität derselben. Denn G 16, 28a—h ist die eigentliche Septuagintaübersetzung, hier ist B eine spätere Übertragung (cf. zu v. 51). — Im nächsten v. 46 folgt schon die Schlußformel des R, ihre Fortsetzung dagegen erst v. 51. Statt anzunehmen, daß v. 47—50 spätere Einschaltung seien, stellen wir v. 46 einfach vor v. 51. Kleinere und größere Versverschiebungen sind im ersten Königsbuch häufig. Dabei könnte man noch v. 47 vor v. 45 setzen, damit die religiösen Verfügungen Josafats beisammenstehen. Doch scheint gerade ויתר in v. 47 den Anlaß dazu geboten zu haben, daß v. 46 wegen des gleichen Anfangs in seine unmittelbare Nähe gerückt wurde. Die verkehrte Stellung von v. 46 findet sich in G (außer hier B A) ebenso hinter 16, 28 (B L c. h). **48** B(e) *νασειβ*, L(e) *νασιβ*, demnach ist נציב das Ursprüngliche (cf. 4, 7). Stade (Z A T W 1885, 178) liest ונציב המלך und zieht es als Subjekt zu v. 49. Cf. dazu B(e): *καὶ βασιλεὺς οὐκ ἦν ἐν Συρίᾳ, νασειβ ὁ βασιλεὺς ἐποίησεν ναῦν* usw. (v. 49). Diese Korrektur empfiehlt sich gewiß durch ihre Einfachheit. Allein

die Übersetzung „Ein Statthalter war König“ ist trotz ihres bizarren Klanges durchaus möglich. היה braucht nicht zu stehen, weil das unmittelbar vorhergehende koordinierte אין von genauen Zeitverhältnissen abstrahiert. Die Notiz mag mit den eigentümlichen staatsrechtlichen Verhältnissen in Edom zusammenhängen. In II 3, 9. 13. 26 wird unter Josafat mit aller Deutlichkeit ein König in Edom genannt. Dagegen steht II 8, 20, daß die Edomiter erst unter Jehoram von Juda, d. i. nach Josafats Tode, einen König über sich setzten. An und für sich könnte man in II 3, 9ff. eine schlechte Information des ursprünglichen Erzählers finden, der in naiver Weise den Statthalter König nannte. Doch ist dies angesichts der hiesigen Bemerkung unnötig. Wahrscheinlich stand in Edom ein einheimischer Śeḫ mit beschränkter Amtsgewalt an der Spitze und hatte judäische Beamte zur Seite. Die Eingeborenen nannten ihn „König“ (daher: „ein Statthalter war König“), nach judäischen Begriffen war er es nicht (daher: „in Edom war kein König“). Ein solches System halber Unabhängigkeit kannten auch die Assyrer. Sie gaben den betreffenden Fürsten einen „Ḳepu“ zur Seite, so Tiglat Pileser III (Ann. 226) in Muṣri in Nordarabien. Eine scheinbare Schwierigkeit gegen die Oberherrschaft Judas über Edom bietet in 2 Chr 20, 1 ff. der Zug der Moabiter, Meʿuniter (aus Maʿon in Edom?) und Edomiter vom Gebirge Seʿir (v. 2. 10) gegen Jerusalem. Doch liegt dort zweifelsohne ein geschichtliches Faktum zugrunde, das sich in der letzten Zeit der Regierung Josafats ereignete. Solange Ahab lebte, blieb Moab ruhig, und ein Einfall ins judäische Gebiet, dessen Herrscher mit Israel befreundet war, ist nicht gut denkbar. Der Feldzug II 3, 6ff. fällt in die erste Zeit Jorams von Israel, dessen erste Sorge es sein mußte, den Abfall Moabs unter Ahazja (II 1, 1) zu rächen, also wohl Frühjahr 853 oder 852. Damals stand Edom noch unter Juda, doch spielt II 3, 26 der „König“ von Edom eine zweifelhafte Rolle. Die Unternehmung verlief resultatlos (ib. v. 27), und Mesa erhob sich erst recht gegen Israel und riß auch Edom mit in den Aufstand. So wird 2 Chr 20, 1 ff. im Herbst 852 oder Frühjahr 851, am Ende der Regierung Josafats, verständlich, und damit stimmt, daß sich die Edomiter bald darauf unter Jehoram von Juda völlig unabhängig machten. Josafat besaß also die Herrschaft über Edom, bis sie kurz vor seinem Tode ein Aufstand erschütterte. — Wann und in welcher Weise es früher zur Abschaffung des eigentlichen unabhängigen Königtums nach Hadad (11, 25b) gekommen war, erfahren wir nirgends. Der

eigentliche König von Edom ist noch 2 Chr 16, 7 unter Asa nach 900 erwähnt (cf. zu 15, 23). Er wurde vielleicht von Asa besiegt, und dieser mochte seine Herrschaft kassieren. Damit würde 2 Chr 17, 10 stimmen, wonach Josafat mit den Nachbarvölkern keine Kriege führte. Andererseits deutet aber hier v. 46 וגבורתו auf militärische Erfolge. Der Zug mit Ahab gegen Ramot rechtfertigt den Ausdruck nicht. Es dürften also doch Siege über die Philister (2 Chr 17, 11) oder die Edomiter gemeint sein, und 2 Chr 17, 10 hat nur eine chronologisch beschränkte Geltung. Dann mochte es erst zu Anfang der Regierung Josafats zur Abschaffung der Dynastie in Edom kommen, und diese Demütigung Edoms währte nur wenig über 20 Jahre. — Klo streicht אין ב und erhält so den Sinn: „Und der König von Edom, d. i. der Statthalter des Königs Josafat usw.“ **49** Mit S ist ״ויהוש zu lesen. Cf. auch L(e) *καὶ ὁ βασιλεὺς Ἰωσ.* Das Ḳrê עשה haben auch G S T. Eine so außerordentliche Tat wie der Bau von Schiffen war hier ursprünglich sicher von Josafat und nicht (nach Stade) von seinem Beamten ausgesagt. Ähnlich bei Salomon 9, 26. Cf. auch 2 Chr 20, 36. In 49b ist האניות zu lesen und davor entweder defectiv oder plene נִשְׁבְּרִי. Es wurden in Anbetracht der großen Fahrt mehrere Schiffe gebaut. „Tarsisschiff“ ist ein nach Art der phönizischen im Mittelmeer bis Tarsis verkehrenden konstruiertes Fahrzeug. Cf. „Indienfahrer“. Zu ʿEṣjon Geber cf. 9, 26. Die Schiffe wurden durch einen plötzlichen Sturm, wie solche im Busen von ʿAḳaba häufig sind, vielleicht noch vor ihrer Vollendung, vernichtet. Der Schiffsbau fand noch unter Ahab statt. Statt אחזיה ist 2 Chr 20, 35. 37 אחאב zu lesen. Dann streitet die Stelle nicht mehr gegen v. 49. 50 hier. Nach ib. 36 sollten die Schiffe nach Tarsis fahren. Wahrscheinlich ist auch dies ein alter Textfehler, indem vor לָלֶכֶת das richtige אופירה ausfiel und das ursprünglich hinter אניות stehende תרשיש an seine Stelle rückte.

50 Statt ״אחזיהו בן אח B L(g) *βασιλεὺς Ἰσραήλ*, vielleicht absichtliche Umformung wegen des fehlerhaften אחזיה 2 Chr 20, 35. Josafat war nicht nur durch den Schiffbruch, sondern auch durch die damals in Edom bereits bemerkbare Gärung entmutigt. **46** ״וגבור B L(c) praem כל wie Hebr 15, 23. Doch fehlt es z. B. 16, 5. 27. ואשר נלחם B om*, es ist vielleicht nur Verdeutlichung. Es sind Kriege gegen die Philister oder Edomiter gemeint. Cf. zu v. 48. **51** Wir geben hier einen Vergleich des griechischen Abschnittes v. 41—51 (außer 47—50, die fehlen) mit G 16, 28a ff.

B hier 22, 42ff.	B (L) 16, 28a ff.
42 καὶ ὄνομα τῇ μητρὶ αὐτοῦ	28a κ. ὁ. τῆς μητρὸς αὐτοῦ
43 ἐν ὀφθαλμοῖς Κυρίου	28b ἐνώπιον Κυρίου
46 αἱ δυναστεῖαι αὐτοῦ	28c πᾶσα δυναστεία (sing.)
ib. ἐνγεγραμμένα	ib. γεγραμμένα (L γέγραπται)
ib. ἐν βιβλίῳ λόγων Ἰωσαφάθ	ib. ἐν βιβλίῳ λόγων τῶν ἡμερῶν τῶν βασιλέων Ἰούδα
51 καὶ ἐτάφη	L καὶ θάπτεται (B om).

Die gewöhnlichen Septuagintaphrasen finden sich in 16, 28a ff. Die abweichende Form in B 22, 42ff. ist demnach eine spätere Übersetzung, die von einem Diaskeuasten behufs Angleichung ans Hebr. gefertigt wurde, damit so die Lücke in G verschwände. Der (falschen) Datierung (11 ʿOmri) von Josafats Regierungsantritt in G 16, 28a zuliebe (cf. zu 16, 29) war der im Königsbuch sonst beobachteten Gepflogenheit gemäß Josafat vor Ahab abgehandelt worden. Daher die Stellung 16, 28a ff. und die ursprüngliche Auslassung hinter G 22, 40. — R teilt uns über die bedeutende administrative und innerpolitische Tätigkeit Josafats nichts mit. In 2 Chr 17—19 hat sich manches davon erhalten. Sie betraf a) die Befestigung von Städten, 2 Chr 17, 12. 13. Man unterschied eigentliche Festungen und Proviantstädte. — b) Die Heeresorganisation. Das Militär stand unter 5 kommandierenden Generalen (3 Judäern und 2 Benjaminiten). Das Verhältnis der judäischen Armee zur benjaminitischen war 39 : 19, also beinahe 2 : 1. Die Zahlen sind übertrieben, nur diese gegenseitige Proportion beruht vielleicht auf Wahrheit. 2 Chr 17, 14ff. — c) Die Landeseinteilung. Nach 2 Chr 17, 2 setzte er Vögte in Juda ein sowie in den Städten Efraims, die sein Vater Asa erobert hatte, offenbar Beamte, die viel kleinere Bezirke zu verwalten hatten als die salomonischen Präfekten. Josafat strebte nach größerer Zentralisierung und mochte keine mächtigen Statthalter neben sich dulden. Auch Königssöhne befanden sich nach 2 Chr 21, 3 unter ihnen. — d) Die religiöse Reform betraf außer der Abschaffung der Ḳedešen und der abgöttischen Höhen noch die Einrichtung eines wandernden Katechistenkollegiums (2 Chr 17, 7 ff.), bestehend aus 16 Mitgliedern, 5 angesehenen Laien, 9 Leviten und 2 Priestern. Sie mußten das Volk in der Religion belehren. Das läßt auf Unwissenheit, Dekadenz des Kultus, Überwuchern des Heidentums und Unfähigkeit des Priesterstandes trotz der langjährigen Regierung des frommen Asa schließen. — e) Die Regelung der Gerichtsbarkeit, 2 Chr 19, 5 ff. Man unterschied weltliche Angelegenheiten (debar ha melek) und

geistliche (debar Jahve). Die erste Instanz bildeten die Richterkollegien in den Landstädten. Die zweite ein Gerichtshof in Jerusalem, die dritte für geistliche Sachen der Priester Amarja, für weltliche „der Fürst des Hauses Juda“ (2 Chr 19, 11). Alle diese Organisationen erforderten ruhige Zeiten und glückliche äußere Verhältnisse. Eine eigentliche Abhängigkeit nach Art eines Vasallen gegenüber Israel ist bei Josafat ausgeschlossen. Darum behielt er (2 Chr 17, 2) die von Asa eroberten efraimitischen Städte und erscheint 854 nicht mit bei Karkar. Auch wird die Bemerkung 2 Chr 17, 1, daß Josafat „stärker war als Israel“, eine gewisse Berechtigung haben.

Ahazja von Israel. **52** Statt 17 Josafat bietet L 24. Beides ist unrichtig und inkonsequent. Im Hebr. müßte man auf Grund von v. 41 (4 Ahab = 1, Anfang Josafat) hier 19 Josafat (= 22 Ahab oder 1 Ahazja) erwarten. L geht von der abweichenden Angabe in 16, 29 aus, wonach 1, Anfang Ahab = 2 Josafat ist, also 22 Ahab und Anfang (1) Ahazja = 23 Josafat. Sowohl die ursprüngliche hebräische als auch die Zählung in L rechnete früher Anfang und Ende des Herrschers als eigenes Jahr (cf. 16, 29). 24 Josafat kommt nur dann heraus, wenn man gegen diese Gepflogenheit nach assyrischer Art den Anfang und das 1. Jahr eines Königs unterscheidet (Anfang Ahab = 2 Josafat; 22 Ahab, Anfang Ahazja = 24 Josafat). Die hebräische Angabe 17 Josafat läßt sich nicht erklären. Nach der assyrischen Methode würde, wenn man von v. 41 rechnet (4 Ahab = Anfang Josafat), 22 Ahab (Anfang Ahazja) gleich 18 Josafat sein. Das Richtige ist 21 Josafat. Zur Wortstellung der Formel mit vorgesetztem Namen cf. v. 41. Ein Waw kann man mit BS vorne ergänzen, zumal es durch Haplographie mit dem Vorhergehenden ausfallen konnte. Cf. 16, 29; 15, 25; 14, 21. **53. 54** Das dreifache בדרך ist sachlich richtig, insofern sich die religiöse Praxis der drei genannten, Ahab, Izebel und Jerobeam, tatsächlich unterschied: Ahab war Synkretist und stellte Jahve neben Baʿal, Izebel war ausschließliche Baʿalverehrerin, und Jerobeams Sünde war der Kälberdienst. V. 54 bereitet auf II 1, 2ff. vor, wo eine rare Spezies des Baʿal, der von Zebul, zum tyrischen von Ahab bevorzugten Gott hinzutritt. ST zeigen sich in 54b voneinander abhängig, indem ויכעס את־ beiderseits durch וארגיז קדם ׳י wiedergegeben wird.

Literarkritisches zu Kap. XX und XXII. Die beiden Kapitel (d. i. Kap. 22 bis v. 38 inkl.) bilden ein Ganzes und gehören

literarisch zusammen. Zunächst schließt 22, 1 an 20, 43 an. Eigentümlich ist in beiden das häufige "מלך ישר statt des Namens, so 20, 4. 7. 11. 21; 22, 2. 3. 4. 5 usw. Ferner das Fehlen des Elias. Hier treten andere Propheten auf, 20, 13. 22. 28 ein Anonymus, 20, 35 ff. ein anderer, in 22, 9 ff. steht Mikajehu im Vordergrund. Gemeinsam ist beiden Kapiteln die günstige Auffassung der Gestalt Ahabs. Er ist opferwillig 20, 7, milde gegen Feinde 20, 32, tapfer und ruhmvoll im Tode 22, 35. Sein endlicher Fall wird wie in einer Tragödie durch eine heldenhafte Schuld begründet, durch seine galante Glimpflichkeit gegen Benhadad 20, 42. Gemeinsam ist beiden Kapiteln die feindliche Gesinnung gegen die Aramäer im Gegensatz zu 19, 15. Ein vaterländischer Zug weht durchs Ganze. Damit stimmt die günstige Beurteilung der israelitischen Könige in 20, 31. Die religiösen Interessen treten ganz zurück. Ein Antagonismus gegen den Stier- oder Ba'alkult fehlt. Die Propheten stehen auf seiten des Königs als Helfer in der Not (20, 13. 22. 28). Wenn sie tadeln, so werfen sie ihm nie Feindschaft gegen den Jahvismus, sondern nur Persönliches vor (20, 42), oder es wird ein mißgünstiges Orakel überhaupt nicht weiter motiviert (22, 17). Nur einmal (20, 13) leuchtet ein Tadel der religiösen Gesinnung Ahabs einigermaßen in der Phrase durch: „Und du wirst erkennen, daß ich Jahve bin." Das erinnert an den Pharao des Exodus. Diese Gründe sprechen entschieden gegen die Zugehörigkeit von Kap. 20. 22 zu 17—19 oder 21. Wir haben hier eine eigene Quelle vor uns.

Die Sprache zeigt manche Eigentümlichkeiten, ist aber im ganzen alt. Zu beachten ist der Gebrauch von שים in 20, 12. מדינה v. 14 kann ein altes hebräisches Wort sein. Dagegen zeigt פחות v. 24 bereits assyrischen Einfluß, der aber um 800 denkbar ist. Eigentümlich ist הָתְפַּקְּדוּ v. 27, sonst nur Nu 1, 47; 2, 33; 26, 62; ferner חשפי v. 27 (hapax legom.), "חדר בח v. 30, sonst nur noch 22, 25 und II 9, 2 (2 Chr 18, 24), ויחלטו ינחשו und h. l. in v. 33, אַפֵּר v. 38. 41, חרץ v. 40, sonst selten, endlich זָעֵף v. 43, nur noch 21, 4 und von da entlehnt samt dem vorausgehenden סַר. Cf. ferner הדבקים h. l. 22, 34 und לְתֻמּוֹ ibid. (sonst nur 2 Sam 15, 11). Beachtenswert sind auch die eigentümlichen Schreibungen הַבִּיעִי 20, 35. 37, לוא 20, 8; 22, 18, die aber auf Rechnung der Masoreten kommen können. Alt, weil nur in gewissen Partien vorkommend, sind die Formen מאותך und אותם 20, 25; מאותו 22, 7; אותך 22, 24. Als syntaktische Eigentümlichkeit ist die Vorliebe für die Voran-

stellung des Subjekts, manchmal auch des Objekts, an den Anfang des Satzes bemerkenswert. Cf. 20, 1. 13. 23. 24. 33. 35; 22, 10. 13. 31. 34 (wie in der Eliasgeschichte).

Von R stammt wahrscheinlich 20, 43. Es bildet eine Überleitung zu dem von ihm eingeschobenen Kap. 21, aus dem er (v. 4) auch den Ausdruck סר ויעף entlehnt hat. 22, 38 stammt wahrscheinlich von Rj. Denn R hätte die Nachricht vom Begräbnis v. 37 der Formel in v. 39 unmittelbar nahegerückt. Die neueren Kritiker (Sta We Ki) heben in Kap. 20 alles auf die verschiedenen Propheten Bezügliche als Zusatz heraus, also v. 13. 14. 22. 28 und 35—43. Allein v. 13. 14 lassen sich nicht entfernen (cf. Komm.), ohne daß eine unheilbare Lücke geschaffen wird. Dann fällt aber jeglicher Grund weg, v. 22. 28 auszuscheiden. Die Geschichte v. 35—43 paßt vortrefflich als Abschluß von Kap. 20 und als Überleitung zu Kap. 22. Hier weist der Schriftsteller die tragische Schuld seines Helden Ahab auf. Von einer Störung des Zusammenhangs zwischen 20, 34 und 22, 1 ist nichts zu entdecken. Zu der in Kap. 20 herrschenden antiaramäischen Tendenz bildet die Episode den steigernden Abschluß. Sie enthält interessante, durchaus historische Züge, so die an babylonische Gesetze erinnernde Vereinbarung in v. 39 und die Bemerkung über das Prophetenzeichen v. 41. Der etwas verschleierte, dunkle Charakter des Ganzen spricht eher für die Historizität als gegen dieselbe. Sta-Schw sondern auch 22, 19—22 als sekundär aus. Allein ohne diese Verse ist der Übergang von v. 18 auf 23 zu jäh und unmotiviert. Gerade die in der späteren Sprache wenig beliebte Bedeutung von "צבא השמ (von persönlichen Wesen, nicht von Sternen) rät, den Abschnitt beizubehalten. We streicht auch die Bemerkung über das Tröpfeln des Blutes in den Wagen v. 35b. Doch erklärt gerade sie, daß der König nicht so sehr an der Wunde als am Blutverlust starb. Die Abwechslung zwischen המרכבה in v. 35a und הרכב v. 35b kann eine stilistische Variation sein. Da jedoch in dem jüngeren Zusatz v. 38 ebenfalls הרכב vorkommt, kann die Notiz immerhin von Rj stammen und bereitet dann auf v. 38 vor.

Zur Bestimmung der Entstehungszeit liefert einen wichtigen Fingerzeig die sympathische, durchaus wahre Behandlung der Gestalt Ahabs. Das ist der israelitische König wie er leibt und lebt, allerdings losgelöst von jedem religiösen Hintergrund, so edel, daß sogar die Propheten seinen politisch gefährlichen Edelmut tadeln (20, 42). Ferner ist die aramäerfeindliche Stimmung zu beachten, die im

Ganzen vorherrscht. Sie ist so mächtig, daß unter ihrem Einfluß das religiöse Moment bei Ahab völlig zurückgedrängt wird. Sodann ist 20, 42 die Phrase ועמך תחת עמו wichtig. Dadurch sind die späteren großen Niederlagen der Israeliten angedeutet und werden religiös pragmatisiert: Ahab hat durch seine Nachgiebigkeit sein eigenes und seines Volkes Unglück verschuldet. Wäre Benhadad von ihm nicht pardonniert worden, so wären die Aramäer später nicht so mächtig gegen Israel vorgedrungen. Jahve meinte es gut mit Israel, indem er über Benhadad den Bann sprach. Doch Ahab wollte sich nicht zum Vollstrecker dieses Bannes hergeben. — Diese drei Momente legen eine ziemlich frühe Entstehung, noch vor den Siegen Jerobeams II (784—744), nahe, etwa zur Zeit der größten Demütigung Israels, die von Jehu über die Zeit Joahaz' bis in die letzten Jahre Joas' währte. Da ist 20, 42 besonders verständlich. Ein solcher Gedanke erweckte damals Interesse. Auch konnten edle Eigenschaften Ahabs noch eher in der Volkserinnerung erhalten sein als später um 750, wo sich die Gestalt des Königs in der von den Propheten kultivierten Tradition immer mehr in Schatten hüllte, indem sein religiöser Synkretismus als theoretisches Hauptübel vom realen Hintergrund immer mehr losgelöst und hervorgekehrt wurde. Hingegen wandte man sich zur Zeit des nationalen Unglücks unter der Aramäerherrschaft noch gern Ahab, dem großen Vorkämpfer gegen Damaskus, zu und fand an ihm bewundernswerte Züge. In diesem Milieu entstand die Ahabgeschichte. Auch II 3, 4ff. gehört dazu. Dort tritt Elisäus auf. Er starb ca. 790. Etwa um diese Zeit können wir die Entstehung von Kap. 20. 22 ansetzen.

Der Verfasser ist wegen seines Interesses für die Propheten im Kreise irgend einer Prophetenschule zu suchen. Er war ein streng orthodoxer Jahveverehrer. Darum geiselt er die pseudoprophetischen Hofschranzen in Kap. 22 und malt mit sichtlichem Behagen die Unerschrockenheit, mit der der Anonymus in 20, 35ff. und Mikajehu 22, 13ff. dem König entgegentreten. Ein Parteigänger des Elisäus war er aber nicht. Denn die Auffassung Ahabs ist doch zu sehr von der in Kap. 17—19 dargelegten verschieden, die (wie die Eliasgeschichte) in der Umgebung des Propheten sich gebildet hat. In Kap. 20. 22 ist das religiöse Moment nebensächlich, dort beherrscht es die Situation. Ein Schüler des Elisäus hätte auch Elias irgendwie in der Erzählung auftreten lassen. — Besonders lebhaft und schön ist die Szene 22, 13ff. sowie der Tod

Ahabs geschildert (v. 29ff.). Es scheint, als ob der Schreiber darüber Augenzeugen vernommen hätte, was um 800 noch möglich war. Die Dialogisierung ist trefflich. Treu wiedergegeben ist die Zahl 7000 und 232 in 20, 15. Um so mehr stechen die gewaltigen Übertreibungen in v. 29. 30 (100 000 und 27 000) ab. Die Ziffern sind wohl erst von einem Späteren erhöht. Sonst enthalten die Episoden jener Kämpfe im Grunde nichts Unglaubwürdiges, wenn man von dem naiven Kolorit 20, 23ff. 31ff. absieht. Man beachte das echt Historische in 20, 34. Nur die 32 „Könige" in 20, 1. 24 sind schwierig zu deuten. Sie aus dem ursprünglichen Text zu verbannen (Stade u. a.) ist eine zu billige Ausflucht. Cf. zu 20, 1.

Die beiden Kapitel sind nur Trümmer einer größeren Ahabgeschichte. Ein Schriftsteller, der an der Gestalt des Königs soviel Interesse hat, wußte gewiß noch anderes über ihn zu erzählen. So erwartet man vor Kap. 20 Näheres über den Beginn des Krieges; 22, 8 kann man vermuten, daß schon früher über Mikajehus Verhalten zum König gehandelt wurde. 22, 25 macht es wahrscheinlich, daß noch Näheres über Erfüllung des Orakels in der Quelle zu lesen war. Auch über Elias mochte der Autor berichten, wenn auch nicht mit der scharfen gegen Ahab gerichteten Pointe wie Kap. 17—19. Wir sehen, wie auch bedeutende Männer wie Elias und Elisäus trotz ihres großen Einflusses auf die Zeitgenossen selbst in den streng orthodoxen Kreisen nicht einzig maßgebend waren und Politik von Religion schon damals unterschieden wurde.

Einige interessante Details sind in der Ahabgeschichte überliefert, so 20, 38. 41 die Existenz irgend eines Prophetenzeichens. Die Tätigkeit der Propheten ist noch anschaulicher geschildert als in der Eliasgeschichte. Einerseits treten sie helfend auf (20, 13. 22. 28), andererseits freimütig tadelnd (20, 42). Bald sind sie bloße Schwindler und Schmeichler (22, 10ff.), dann wieder Märtyrer ihrer Überzeugung (22, 27). Wichtig ist die Gegenüberstellung von wahren und falschen Propheten 22, 10ff. Der Glaube an die Existenz wirklicher Geister spiegelt sich 22, 19ff. Jahve veranlaßt zwar irgendwie auch die Lüge und das Unglück (22, 20), aber nicht selbst, sondern mit Hilfe eines bösen Geistes. Dies ist eine populäre Einkleidung der Lehre von der Zulassung des Übels. Nur die Separierung der guten Geister von den bösen ist 22, 19ff. noch nicht deutlich durchgeführt. — Der Rest von Kap. 22 (v. 39 — 54) ist Arbeit des R. Eine alte Quelle (Annalen?) tritt besonders v. 47—50 hervor.

UNIVERSITY OF MICHIGAN

V1,C1

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS1335.3.S261911 C001 V001
DIE BUCHER DER KONIGE UBERSETZT UND ERKL

3 0311 00019 1663

WITHDRAWN

45252

BS
1335.3 Bible. O.T. Kings. German.
.S26 1911.
1911 45252
DIE BÜCHER DER KÖNIGE
v.1 c.1 DST/37744

DATE	BORROWER'S NAME
5-13-85	OCHC#7801426-334
11-11-85	ALA#418B29

221.06
N692e
v.9a

2166

BEFORE TAKING BOOK
from library, remove slip; put your name and date on it and place it in the box provided for the same,

WHEN RETURNING BOOK
return the slip to the pocket and replace the book in its proper place.

A BOOK IS NO GOOD UNLESS YOU CAN FIND IT WHEN YOU NEED IT.
Your cooperation in keeping an orderly library will enable you to get the best possible service from your library.

[redacted]
3 [redacted] 663